Breve tratado de Ética

[Una introducción a la teoría de la moral]



Heleno Saña

«Desde una reflexión sobre los grandes sistemas de ética elaborados por el pensamiento universal esta obra es una respuesta y una alternativa a la dramática crisis de valores que atraviesa la Humanidad.»



ALMUZARA

He
filó
prc
tícı
les
a s
me
llac
qu
len
ver
Rei
tos
en
tor
con
La
un
(Al
rac
otr
En
mu
«ui
la
y c
inv
Cl

Heleno Saña

Breve tratado de Ética

Una introducción a la teoría de la moral



ALMUZARA
2009

COLECCIÓN PENSAMIENTO
EDITORIAL ALMUZARA
Director editorial: Antonio E. Cuesta López
www.editorialalmuzara.com
pedidos@editorialalmuzara.com - info@editorialalmuzara.com

Diseño y preimpresión: Talenbook, s.l.
Imprime: Imprenta Kadmos
I.S.B.N: 978-84-92573-32-5
Depósito Legal: CO-1790-08
Hecho e impreso en España - *Made and printed in Spain*

A mi hija Cristina, con el mismo amor infinito
que mi mujer y yo hemos recibido de ella

PREFACIO

El libro que el lector tiene ahora en sus manos parte, como otros libros míos, de una crítica a la sociedad actual. Pero mi propósito no es el de delinear un hombre ideal o nuevo, sino más bien el de rescatar del olvido lo que el hombre fue y lo que podría ser. En este sentido, nuestro proceso de reflexión es anamnético, se nutre de la enseñanza platónica, hoy tan olvidada como estigmatizada por la filosofía predominante. De lo que se trata es de la recuperación de la claridad o luz eterna sepultada bajo la iluminación artificial de la sociedad posmoderna en la que estamos inmersos. Si utilizo la vieja metáfora de la luz, no es por azar, sino porque considero que la alienación del hombre actual es una forma de las tinieblas. No olvidemos que el término griego *alétheia* (verdad) significa lo que ha dejado de estar oculto, lo que ha salido de la oscuridad para mostrarse como presencia visible.

El propósito genético de este libro es el de exponer mi propia concepción del hombre y del mundo. Por ello, será inevitable que me encare con todas aquellas corrientes de pensamiento que han postulado cosmovisiones opuestas a la mía; y a la inversa, procederé a una reivindicación de los sistemas de ideas afines a los míos. Confrontación y diálogo formarán, pues, parte integral de mi proceso de reflexión. Pero ante todo y en primer lugar, mi discurso es una defensa explícita e implícita de la Filosofía en su acepción originaria, esto es, como amor a la sabiduría o verdad y como vehículo de orientación moral y espiritual. Una

defensa de la Filosofía frente a todos los intentos de despojarla de su connotación ética y vaciarla así de una de sus dimensiones esenciales y degradarla a una variante más del relativismo y de las diversas modas filosóficas engendradas por esta corriente de pensamiento.

No necesito subrayar que no expongo ninguna teoría nueva ni que mi meta sea la de alcanzar el «saber absoluto» al que aspiraba Hegel, cima de la soberbia moderna. Mi punto de partida es el principio socrático del no-saber o de la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa. Tengo también en cuenta, con Esquilo, que el saber es siempre infinitamente inferior a la realidad. Más que descubrir nuevas verdades, mi labor va a consistir en acercarme a la verdad como un bien que está en las cosas mismas y que, por tanto, es objetivo y no perteneciente a ningún sujeto particular, por muy culto y erudito que sea. Como nos enseña Heráclito, la verdad, lejos de ser la creación de un individuo personal. es lo común por excelencia, *to xynón*. Si existen escasas razones para mirar con confianza el futuro, tampoco las hay para reducir a la historia y al hombre a lo que son aquí y ahora. Lejos de compartir el criterio resignativo de que la Filosofía es escasamente apta para resolver los problemas del hombre —como afirma Habermas—, pienso que la búsqueda de la verdad no puede medirse por su eficacia práctica, instrumental o externa, sino únicamente por su valor intrínseco. Y aun en el supuesto de que, en efecto, no esté en condiciones de resolver los problemas existenciales del hombre y del mundo, sí nos puede servir de consuelo para afrontar nuestras cuitas. En este aspecto, sigue siendo tan actual como en los tiempos hoy lejanos en que Boetio compuso su *Consuelo de la Filosofía.*

He escrito las páginas que siguen en la solitaria quietud de mi refugio alemán, completamente alejado, por ello, de los círculos y clanes políticos, culturales y mediáticos donde se elaboran y difunden las consignas gratas al poder establecido. Ya por esta equidistancia con respecto a la *doxa* triunfante, mi libro es una protesta muda contra casi todo lo que el *Zeitgeist* representa, un espíritu de los tiempos cuyo signo central es, a mi juicio, la impostura y la transmutación de todos los valores.

No me hago ninguna ilusión sobre el resultado de mi proceso

de reflexión. ¿Por qué he emprendido, pues, este trabajo? Por la necesidad íntima de buscar la verdad y transmitirla, quizá y con un poco de suerte, a las almas gemelas que por azar puedan leerme. Éste es el único motivo que me guía, y como tal me basta. Otra recompensa no busco ni necesito. Hago mías las palabras de Lessing: «Lo que determina el valor de un hombre no es que posea o crea poseer la verdad, sino el esfuerzo que ha realizado para alcanzarla».

INTRODUCCIÓN: LA PROBLEMÁTICA DE FONDO

EL PUNTO DE PARTIDA

La vida del hombre es una conducta permanente. Vivir es propiamente comportarse, adoptar esta o aquella actitud moral. Nos comportamos bien o mal, con egoísmo o generosidad, decente o indecentemente, según las ideas y los sentimientos de cada uno y la educación que haya recibido. Toda la praxis individual y social humana responde, en todo caso, a un determinado código de valores; de ahí que la existencia del individuo esté vinculada intrínsecamente a normas éticas, sea en sentido positivo o negativo. *Tertium non datur.*

La Ética es la ciencia que trata de la moral, carácter o conducta del hombre. El concepto de «ética» procede etimológicamente del griego *ethos*, que significa «hábito», «costumbre», «modo de obrar». Pero se emplea también para resumir un tipo elevado e íntegro de conducta, es decir, como sinónimo de «moral». En un plano más específico y secundario, se habla también de una «ética profesional». En esencia, puede decirse que la Ética es la rama del pensamiento cuya función consiste en fomentar la virtud y evitar o combatir todo lo que se oponga a ella, un objetivo que explica su estrecha relación con la Pedagogía. Como campo de investigación teórica, constituye la dimensión práctica de la Filo-

sofía; por sus ramificaciones transpersonales, es inseparable de categorías convivenciales como la «política», la «justicia», el «bien común», la «concordia» o la «discordia», la «paz» o la «guerra», como tendremos ocasión de ir viendo en el transcurso de nuestro proceso reflexivo. La motivación ética se gesta en el interior de la persona, pero por su misma naturaleza relacional, trasciende el área subjetiva para pasar a ser un acto objetivo cuyas repercusiones afectan directamente, en mayor o menor grado, a nuestros semejantes tanto próximos como lejanos. Hablar de Ética sin tener en cuenta la categoría de «alteridad» es una contradicción en los términos. Plantearse el problema de la moral significa, ante todo y primigeniamente, pensar en los demás, preocuparse por lo que pueda ser de ellos, o lo que es lo mismo, responsabilidad.

El hombre ha elaborado a lo largo de la historia una gran diversidad de modelos éticos, pero la cuna de la Ética como disciplina sistemática y científica está ligada en Occidente a tres nombres fundamentales: Sócrates, Platón y Aristóteles. Toda reflexión seria sobre la conducta humana ha de tener, pues, como punto de partida las enseñanzas morales que nos han legado estos tres grandes filósofos, lo que no significa, naturalmente, que se tenga que aceptar todo lo que dijeron y escribieron, o subestimar la obra de otros pensadores y de otras culturas.

La reflexión ética adquiere carta de naturaleza con Sócrates-Platón y su confrontación con el circunstancialismo moral de los sofistas, pero es Aristóteles quien se encargará de convertirla en una rama del saber específica y separada de la filosofía general. Su objetivo no puede ser más claro: sentar los fundamentos teórico-prácticos para el advenimiento de una *polis* o ciudad-Estado capaz de procurar la felicidad y la convivencia pacífica de sus miembros, un objetivo que requiere un *méthodos politiké* y un entramado institucional basados en la razón y la equidad. En la terminología latina, la Ética pasará a denominarse *Philosophia Moralis*, término extraído de la voz *mores* (costumbres). A partir de Epicuro y su preferencia por la «vida recóndita» que, en compañía de sus discípulos, lleva en su Jardín, la Ética es desposeída de su connotación política para adquirir una dimensión más personal y subjetiva, una mutación cuya expresión más genuina pasará a ser la del *sophón*

(sabio estoico). Con el advenimiento del cristianismo, la reflexión ética —muy presente ya en el Antiguo Testamento— queda subordinada a los imperativos de la Teología, un giro representado, sobre todo, por San Agustín. Influenciado por Aristóteles, Tomás de Aquino devolverá a la Ética el significado político que le adjudicó el Estagirita.

Con el advenimiento del humanismo renacentista, de la ciencia moderna, del racionalismo y de la Ilustración, la teoría ética se desliga cada vez más de la connotación religiosa que había tenido en la Patrística y en la Teología para ir convirtiéndose en una disciplina independiente y bastándose a sí misma, una evolución cuya expresión más genuina y acabada es la moral autónoma y apriorística de Kant. En sus manifestaciones más extremas, la paulatina desconfesionalización del pensamiento conducirá al surgimiento de cosmovisiones basadas en el materialismo y el ateísmo, como en algunos ilustrados franceses o en Ludwig Feuerbach, preceptor de Marx. Fruto de esta mutación teórica, será la fe en el progreso indefinido de la especie humana, antesala, a su vez, de las doctrinas sociales que emergerán en el siglo XIX, desde el socialismo de Saint-Simon y Fourier al comunismo marxista y al anarquismo de Proudhon. Dentro del campo religioso, la rebelión de Lutero, Calvino y otros teólogos de la Reforma contra el Papado dará nacimiento a una ética específicamente protestante, destinada a convertirse en la matriz ideológica del capitalismo y de los países técnicamente más avanzados, como demostrará Max Weber en su lúcida obra *La ética protestante.* De todo ello tendremos ocasión de hablar *in extenso* en el curso de nuestro proceso de investigación.

LA IDENTIDAD HUMANA

No se puede hablar del hombre ni de su dimensión moral sin plantearse el problema de su configuración antropológica, esto es, de sus instintos y atributos naturales. Pero no menos ineludible es esclarecer el influjo que sobre él ejerce su entorno familiar, social, cultural e histórico, una problemática que, a su vez, está indisolublemente ligada a las diversas cosmovisiones, religiones,

ideologías y civilizaciones surgidas a lo largo de la historia. Una identidad individual separada de sus factores metapersonales no pasa de ser una abstracción; de ahí que toda teoría sobre el hombre y la Ética no puede dejar de ser una teoría sobre la sociedad y sobre la historia; de ahí, también, que toda Antropología digna de este nombre sea Filosofía en su acepción más extensa. Ocuparse del hombre significa ocuparse de la Filosofía y viceversa. Con ello, queremos decir que las respuestas finales sobre la identidad humana no pueden suministrárnoslas ninguna ciencia particular, sino que tiene que ser el fruto de una visión integral y totalizante, una tarea reservada *per se* a la reflexión filosófica. Si me apresuro a consignar esta premisa elemental, es porque el pensamiento hoy dominante se caracteriza por su tendencia a la fragmentación y la falta de unidad, lo que conduce necesariamente al surgimiento de concepciones altamente reduccionistas y unilaterales. Hasta bien entrado el siglo XIX, la Filosofía era considerada como la reina de las ciencias; en cambio, hoy predomina el criterio de que este título pertenece a las ramas del saber especializadas, trátese de las Ciencias Experimentales, de la Sociología, de la Lingüística o de la Hermenéutica. Ello explica, asimismo, la proclividad a la «deconstrucción» de todos los sistemas de ideas elaborados por la filosofía universal desde sus orígenes hasta hoy, tema que nos ocupará a fondo en su debido momento. Limitémonos a recordar aquí que, en su *Vorrede* («Introducción») a la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel afirmaba que, para llegar a ser científica, la Ciencia tiene que ser filosófica.

Dicho esto, lo primero que hay que tener presente es la complejidad de los temas que acabamos de mencionar, lo que explica, entre otras cosas, que el pensamiento universal los haya abordado desde las más diversas perspectivas y con los más distintos u opuestos resultados. El primer juicio que podríamos arriesgar es el de que el hombre es, para bien o para mal, un ser con una estructura polivalente y, por ello, difícil de reducir a un denominador común o univalente; de ahí que sea, potencialmente o en acto, varias cosas a la vez. O como dice plásticamente el filósofo Carlos Díaz: «Sin duda, cada uno de nosotros somos *muchos*, por más que en ocasiones no tengamos más remedio que ser *uno*» (1). Y

de manera parecida André Gide: «Nada podría ser tan diferente de mí que yo mismo» (2). Definir al ser humano con conceptos monocausalistas o unilaterales equivale, de un lado, a simplificar y desproblematizar su identidad, y del otro, a despotenciar lo que es o puede ser. Pero ésta ha sido precisamente una de las tendencias constantes de la filosofía tanto antigua como moderna: reducir al hombre a categorías monocausalistas —«afán de saber» o «animal político» (Aristóteles), como «*cogito*» (Descartes), como «instinto de conservación» (Spinoza), como «voluntad de poder» (Hobbes, Nietzsche), como «Geist» (Espíritu) (Hegel), como «bueno por naturaleza» (Rousseau), como «voluntad de vida» (Schopenhauer), como «élan vital» (Bergson), como «libido e instinto tanático» (Freud), o como «ser-para-la muerte» (Heidegger), por citar algunos de los ejemplos más conocidos—, todas ellas insuficientes para explicar, con un mínimo de rigor, el carácter antitético del hombre, ya que si éste es ciertamente lo que acabamos de enumerar, es o puede ser también exactamente lo contrario. Sólo así se explica el carácter altamente conflictivo y, a menudo, dramático tanto del hombre como ente singular como de la historia universal en su conjunto. Una cosa parece clara: el hombre lleva incrustado en su seno el principio de contradicción, o lo Fichte llamaba el «no-yo», o Pascal una «paradoja de sí mismo», una antinomia que Platón plantea ya en su *Fedón* al referirse a la problemática del placer y del dolor, y a la relación alma/cuerpo. El hombre es, a la vez, mismidad y otredad; de ahí que pueda ser, alternativamente, razón e irracionalidad, bondad y maldad, espíritu creativo y espíritu destructivo, luz y oscuridad, egolatría y filantropía, mezquindad y generosidad, mansedumbre y violencia, fealdad y belleza, *homo politicus* y hombre apolítico, creyente y ateo. Si de un lado es capaz de cometer los más viles crímenes, del otro no es menos capaz de sacrificar su vida por otra persona o por un ideal superior.

Ahora bien, dentro de la polivalencia genética del ser humano, existe un *sustratum* primario común a todos los hombres, y que no es otro que el afán de dar curso libre a sus instintos y de satisfacer sus necesidades naturales, sociales e históricas, un afán que hoy suele denominarse «autorrealización», pero que también puede

resumirse como búsqueda de la felicidad, cuyo primer imperativo es el de rehuir la adversidad y el dolor. Pero a este *sustratum* óntico pertenece no sólo el ansia de plenitud o dicha en sentido inmediato, sino que incluye la inclinación a trascender lo que se es *hic et nunc* y de tener acceso a nuevas formas de eudemonía, sean de orden elevado o vulgar. Ello explica que una de las dimensiones del hombre sea la de su historicidad o evolución hacia nuevos modos de ser y de vivir, como veremos más adelante.

LA DIMENSIÓN SOCIAL

De la misma manera que no se puede definir al hombre por determinados atributos, tampoco es correcto hacerlo como un ser aislado y separado de los demás. O como dice lacónicamente Georges Bataille: «*L'être humain n'existe qu'en société*» (3). Desde su nacimiento hasta su muerte, está intrínsecamente vinculado a todo lo que le rodea. No nace ni vive solo, sino en compañía de otros seres, en primer término de sus progenitores, sin cuya asistencia no podría sobrevivir. O como resume David Hume: «*Man, born in a family, is compelled to maintain society from necessity, from natural inclination, and from habit*» (4). Es, pues, desde el principio y a la vez, un ente singular y un animal social, lleva intrínsecamente en sí mismo ambas dimensiones. Saliendo al paso del pensamiento que, como el de Herbert Spencer, parte de la prioridad del individuo sobre la sociedad, Émile Durkheim señala, no sin razón, que «no existe, por así decirlo, ningún acontecimiento humano que no pueda ser llamado social» (5). Ya a nivel comunicacional, el lenguaje sólo es concebible como un producto colectivo. No elegimos ser sociales, sino que estamos condenados a serlo. Es, precisamente, esta dimensión ajena o metapersonal la que determina en alto grado nuestro desarrollo y conducta. Fue el reconocimiento de la importancia que el entorno social tiene para el desarrollo del individuo lo que movió a Platón a escribir su *República* y sus *Leyes*, y a Aristóteles su *Política* y sus tratados morales. Ello explica también el auge que, a medida que avanzaba la historia, adquirirían las Ciencias Sociales, así como el surgimiento, a partir de Augusto

Comte y Émile Durkheim, de la Sociología propiamente dicha. Lo que entendemos comúnmente como «conciencia personal» es siempre, en mayor o menor grado, un reflejo de la conciencia colectiva predominante en cada respectiva comunidad o estadio histórico. Si el pensamiento liberal y subjetivista moderno descubre al hombre como individuo, el pensamiento social del siglo XIX subraya, especialmente, su dimensión colectiva; de ahí que Marx, corrigiendo a Feuerbach, definiera al hombre como «el producto del conjunto de relaciones sociales». En todo caso, una antropología y una ética que no incluyeran el estudio a fondo de la fenomenología social, quedarían muy incompletas. Pero ello no quiere decir tampoco que el hombre sea un producto mecánico de su entorno histórico, intersubjetivo y social. De ser así, todos los hombres serían iguales, y ninguno se rebelaría contra el orden establecido de cosas. Uno de los rasgos primarios del hombre es, precisamente, el de forjarse una individualidad propia, lo que sólo consigue desvinculándose de los lazos que le unen a la sociedad. Ello explica la tendencia humana a la singularización y a la autodiferenciación, un fenómeno que se manifestará, sobre todo, a partir de la Edad Moderna. Después de subrayar las inclinaciones sociales del hombre, Kant no deja de indicar que «tiene también una gran predisposición a aislarse, y ello porque contiene en sí mismo el atributo insociable de querer conformarlo todo a sus deseos» (6).

Asimismo, hay que añadir que el hombre es un animal social no sólo por necesidad, sino que lo es también por instinto y voluntariamente. Montaigne: «*Il n'est rien à quoi il semble que nature nous ait plus acheminé qu'à la société*» (7). El filósofo francés no hace más que seguir los pasos del pensamiento estoico, que definía al hombre como *zoon koinonikon* (animal comunitario o gregario), versión, a su vez, del *zoon politikon* aristotélico. De acuerdo con Kant, el hombre tiende a socializarse (*vergesellschaften*) porque, en este estado, «se siente más hombre». A nuestra naturaleza pertenece, en efecto, lo que Grocio llamaba *appetitus societatis*, esto es, el deseo de huir de la singularidad y buscar la proximidad de los demás, un impulso que se manifiesta, en primer lugar, como necesidad de amar y de ser amado, pero que incluye también la

búsqueda de la amistad; de ahí que, cuando estos valores aparecen en forma de ausencia o negación, vivamos en estado deficitario y sintamos la vida como pérdida o frustración.

DEPENDENCIA

Desde su nacimiento hasta su muerte, el rasgo más constante del hombre es la dependencia o necesidad. Schopenhauer podía afirmar, con plena razón, que «el hombre es el más necesitado de los seres» (8); de ahí que no haya ningún hombre que, por muy poderoso que sea, esté en condiciones de bastarse a sí mismo, como pretendían los estoicos con su ideal de la *autarquía.* O como dice Thomas Payne: «*No one is capable, without the aid of society, of supplying his own wants*» (9). Pero la *necessitas humana* es anterior a la dimensión social del hombre y forma parte de su misma condición óntica. Es lo que nos dice Platón al señalar que la fundación de toda comunidad o *polis* obedece al hecho de que «cada uno no se basta a sí mismo y carece de muchas cosas» (10). El pensamiento medieval subraya, una y otra vez, el carácter indigente del ser, *esse indigentiae,* incluso su nihilidad. En cierto modo, podríamos decir que al ser del hombre pertenece constitutivamente el no-ser. O como señala Sartre, el *désir* (deseo) implica una carencia óntica o «*manque d'être*» (11). Pero el hombre es un ser deficitario no sólo en aspectos determinados, sino como totalidad estructural, como viera muy bien Herder al definirlo como *Mängelwesen* (ser deficiente). Ello significa que tiene que organizar su vida y tomar medidas para satisfacer sus necesidades materiales y espirituales. Ya en este plano, está condenado a vincularse a sus prójimos, como acabamos de ver.

Las necesidades del hombre pueden dividirse, *grosso modo,* en necesidades naturales y necesidades artificiales. Las primeras son consustanciales a su condición antropológica; las segundas son el producto del desarrollo y del entorno histórico. Cuanto más avanza la civilización, más se multiplican y diversifican las necesidades artificiales, mientras que las naturales pasan a un segundo término. Entre aquéllas figuran el confort, el lujo y otros bienes

materiales no previstos por la naturaleza. Se trata, en efecto, de necesidades generadas por el devenir histórico y sus cambios de gustos, preferencias y prioridades. En síntesis, puede decirse que las necesidades artificiales a las que nos estamos refiriendo son el producto del mundo técnico-mecánico creado por el hombre a partir de la Edad Moderna.

Al mundo de lo artificial pertenecen también las desigualdades sociales, las cuales, como nos recuerda Rousseau, eran en la edad primitiva mínimas (12). Añadamos por nuestro lado que la multiplicación de lo artificial dificulta la satisfacción de las necesidades naturales de la criatura humana, y no es ciertamente una casualidad que el apogeo del desarrollo técnico-productivo del momento histórico actual coincida en el espacio y en el tiempo con la pobreza y la miseria de una parte mayoritaria de la humanidad.

Estas notas sobre las necesidades del hombre quedarían incompletas si dejásemos de consignar que entre ellas figura, en lugar preeminente, el deseo de mejorar su suerte y de imaginar un mundo mejor. En este sentido, es lícito afirmar que el hombre es por naturaleza un «animal utópico», un fenómeno que surge no sólo pero especialmente en períodos históricos críticos y declinantes, como tendremos ocasión de comprobar en un capítulo posterior.

POSITIVIDAD Y NEGATIVIDAD

La condición precaria y deficitaria del ser humano no debe hacernos olvidar que esta dimensión negativa sólo puede explicarse porque va precedida de su positividad, esto es, de un conjunto de atributos, inclinaciones y rasgos psicosomáticos de signo opuesto. Querer explicar al hombre desde la perspectiva de su negatividad es tan unilateral y absurdo como definirlo como autosuficiencia y unidad consigo mismo. A la positividad del hombre pertenece la capacidad de luchar contra su negatividad y de organizarse a sí mismo o en unión con otros como teoría y praxis liberadoras, como proyecto de emancipación. La dimensión racional y volitiva

del hombre le permite, en efecto, controlar, en mayor o menor medida, sus instintos y apetitos ególatras, y someterlos al dictado de la razón o conciencia moral. Sólo así se explica que, a lo largo de los siglos, hayan podido surgir modos de convivencia y modelos sociales, culturales y políticos basados en principios racionales. La naturaleza nos da las dos cosas: nuestra negatividad y nuestra positividad, nuestro desamparo y nuestra fuerza, nuestra heteronomía y nuestra autonomía.

Esta experiencia contradice por sí sola el pensamiento pesimista, tanto antiguo como moderno, y su inclinación obsesiva a reducir al hombre a un guiñapo de instintos irracionales y antisociales, como ocurre especialmente con el psicoanálisis freudiano y su teoría sobre el subconsciente, versión secularizada y atea del dogma del pecado original. Yerra Freud al afirmar que la subjetividad humana está subordinada a su dimensión irracional, lo que no significa otra cosa que reducirle a su código biológico. A la capacidad autorregulativa del hombre pertenece la capacidad de renunciar a sus deseos y de subordinarlos a imperativos de carácter moral. Y este rasgo antropológico no es, en modo alguno, un acto de castración o automutilación, como afirma Julia Kristeva desde su perspectiva psicoanalítica y antirracionalista (13). Se trata, al contrario, de una manifestación de la libertad del hombre para obrar en contra de sus inclinaciones espontáneas y primarias, lo que no sería posible si el ser humano se compusiera sólo de pasión ciega. Lejos de ser así, el hombre es no sólo pero también razón y voluntad, que son los atributos que le permiten constituirse como sujeto dueño y responsable de sus actos, de elegir determinados valores y de transformar su estructura dicotómica en un proyecto coherente de vida. Si la *paideia* (educación) tiene un sentido es precisamente el de corregir nuestros instintos destructivos y vulgares, y el de potenciar la parte elevada de nuestro ser. Y debe tenerlo, ya que todos los grandes representantes del pensamiento universal han situado la Pedagogía como condición previa para un desarrollo armónico de la personalidad humana.

Pero dado que el hombre está condicionado también por instintos irracionales en sus diversas manifestaciones, vive en conflicto más o menos continuo consigo mismo, entre su proclividad a la

egolatría y a la agresividad, y su conciencia ética. Es escisión y unidad a la vez. Es escisión cuando sucumbe a sus pasiones, pero pasa a ser unidad cuando logra dominarlas. No otra cosa nos dice Kant al explicar la antinomia siempre latente entre el ser empírico y el ser trascendental, entre el imperativo categórico moral y su infracción, entre el yo real y el yo ideal. Alojado en nuestro interior, hay siempre un otro hostil que nos disputa nuestra nostalgia de pureza, un enemigo que amenaza siempre nuestra dimensión ideal y al que, a menudo, sucumbimos, sea por ignorancia, como creía Sócrates, o por debilidad volitiva, según Aristóteles. Pero el hecho de que esta dicotomía no conduzca nunca, o raramente, a una síntesis perfecta, no significa que la conciencia ética o sentido del bien pierda su razón de ser, como afirma el pensamiento pesimista, incluido Adorno, uno de sus últimos y más radicales representantes; de ahí sus feroces ataques a Kant, a Karl Jaspers, a la ética personalista de Mounier, a la filosofía intersubjetiva del yo-tú de Martín Buber, al existencialismo de Kierkegaard y de Sartre, y a todas las concepciones éticas basadas en la elección o decisión personal y subjetiva, a las que califica como *Geschwätz* (charlatanería) o como falsa teología (14). Adorno defiende a capa y espada el concepto de *Nichtidentisches* (lo no-idéntico) como única expresión de la verdad y como antípoda de lo «idéntico» u opresivo y tiránico, pero combate a sangre y fuego la *Innerlichkeit* (interioridad) como una actitud burguesa detrás de la cual no hay, según él, otra cosa que la fuga ante la cruda realidad y la complicidad con ella. No se da cuenta de que lo no-idéntico o lo individual en sí y para sí tiene su morada natural en el interior del hombre, sin cuya interioridad o conciencia de sí mismo pierde su esencia propia para convertirse en objeto de lo externo. Parménides nos dice ya que la batalla del *nous* (intelecto, razón) por la verdad y el ser tiene lugar en el propio recinto del hombre, única manera de no dejarse atrapar por los criterios de la *dóxa* (opinión).

El pesimismo o nihilismo, en sus diversas manifestaciones, niega la practibilidad de la conducta moral apoyándose en el argumento cuantitativo de que la mayor parte de los hombres —cuando no todos— no obran moralmente, sino que sucumben a sus bajos instintos. Ello puede ser cierto, pero no invalida el hecho de que

el impulso de hacer el bien constituya un rasgo antropológico genético. El hombre hace, en efecto, el bien sin preguntarse de antemano si su modo de obrar coincide con el de los demás. Es aquí donde radica la grandeza humana, lo que Kant llamaba *das Erhabene*: La capacidad del hombre de elegir el bien sin esperar que los demás hagan lo mismo.

TEMPORALIDAD E HISTORICIDAD

El hombre no es siempre lo mismo, sino que deviene. Es, pues, un ser histórico, lo que no significa que esta historicidad elimine sus raíces naturales, como ha tendido a afirmar el pensamiento moderno. En él se unen o confluyen el principio de *hypomenein* (inalterabilidad o perseverancia) y el de *metabállein* (mutación) como nos enseña Aristóteles en su *Metafísica*. Es decir, cambia sin dejar de ser él mismo. La historicidad del hombre no significa, en efecto, que el paso a nuevos modos de ser elimine su identidad originaria; o lo que es lo mismo, que deje de ser lo que ha sido desde el principio. Por mucho que hayan cambiado sus formas de manifestarse, todas las categorías ónticas del ser humano son hoy, fundamentalmente, las mismas que fueron siempre: «amor», «odio», «miedo», «afán de felicidad», «instinto de conservación» «espíritu creador» o «fantasía». Sólo cuando se olvida este trasfondo estructural, se puede afirmar, con Ernst Bloch, que «la naturaleza humana se transforma constantemente» y que el hombre es, por su disposición y fundamento, «una X» (15). Más difícil es todavía creer que la «perfectibilidad humana es infinitamente ilimitada» y que «no puede nunca retroceder» como afirmaba Condorcet en su *Esquise d'un tableau historique des progrès*. Un ser que no estuviera sujeto a cambios dejaría de ser un ser vivo o real; y a la inversa, un ser que sólo se compusiera de permutabilidad sería un ente de ficción. Lo que a menudo se ha llamado «hombre nuevo» no ha sido, en aspectos decisivos, más que una versión renovada de un arquetipo humano fuertemente condicionado por instintos e impulsos de carácter atávico, como han demostrado Georges Bataille y otros antropólogos y etnólo

gos. David Hume: «Ha sido universalmente reconocido que las acciones de los hombres se caracterizan por su gran uniformidad en todas las naciones y épocas y que la naturaleza humana permanece la misma en sus principios y operaciones» (16). Nietzsche no andaba descaminado al hablar del «eterno retorno de lo mismo». Incluso un hombre tan entregado a la causa de la emancipación obrera como Proudhon, no podía por menos de reconocer: «Los hombres no serán jamás ni mejores ni peores de lo que fueron siempre» (17). Personalmente, tiendo a opinar que lo supuestamente nuevo suele ser lo superficial y superpuesto, y que lo realmente decisivo es lo originario; de ahí el carácter primigeniamente reiterativo de la historia universal y la analogía de fondo que ha caracterizado la conducta humana en épocas muy distintas unas de las otras. En realidad, el hombre, como individuo en sí, cambia poco; lo que sí cambia constantemente es su entorno histórico, esto es, los valores, estructuras y hábitos de vida que cada respectiva civilización crea. Las transformaciones históricas no significan tampoco que marchen siempre en línea recta y conduzcan a situaciones cada vez más óptimas, como ha tendido a creer el pensamiento evolucionista en sus diversas variantes. O como escribe Max Horkheimer: «Lo cierto es que ni los logros de la Ciencia en sí ni el perfeccionamiento de los métodos industriales son idénticos con el verdadero progreso de la humanidad. Está claro que, a pesar del progreso de la Ciencia y la industria, los hombres pueden empobrecerse material, emocional e intelectualmente» (18). A parecidas conclusiones llegaba Simone Weil: «Pese al progreso, el hombre no ha salido de la situación de dependencia en la que se encontraba cuando, débil y desnudo, estaba a merced de todas las fuerzas que componen el universo» (19). Pero ya en plena euforia del progresismo ilustrado, Rousseau consignaba en su *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* que «*nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancées à la perfection*» (20). En efecto, ocurre, no pocas veces, que el proceso mutacional engendra situaciones regresivas. Baste con recordar en este contexto el advenimiento de ideologías inhumanas como el nazifascismo en países que,

como Alemania e Italia, se consideraban a sí mismos como portadores de grandes valores espirituales e intelectuales.

Como el hombre mismo, el mundo cambia constantemente, pero más de forma que de contenido. El mundo de hoy es, ciertamente, muy distinto al del pasado, pero sus estructuras fundamentales son las mismas o casi idénticas, lo que reza especialmente para las relaciones de poder. El sistema y la ideología imperantes afirman, naturalmente, lo contrario; de ahí que una de sus estrategias sea precisamente la de identificarse a sí mismos con los conceptos de «evolución» y «progreso», ocultando que detrás de esta transformación puramente formal y técnica se esconde la reproducción y continuidad de la vieja dialéctica entre dominio y subordinación.

(1) Carlos Díaz, *Preguntarse por Dios es razonable*, p. 179, Madrid 1989
(2) André Gide, *Les faux-monnayeurs*, p. 73, París 1972
(3) Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, tomo II, p. 300, París 1970
(4) David Hume, *Political Essays*, p. 39, Nueva York 1953
(5) Émile Durkheim, *Les régles de la méthode sociologique*, p. 95, París 1988
(6) Kant, *Werke in zwölf Bänden*, tomo XI, p. 38, Francfort 1968
(7) Michel de Montaigne, *Essais*, tomo I, p. 226, París 1969
(8) Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, tomo I, seg. parte, p. 391-392, Zurich 1977
(9) Thomas Paine, *Rights of Man*, p. 185, Middlesex 1976
(10) Platón, *Politeia*, 369b
(11) Sartre, *L'être et le néant*, p. 636, París 1981
(12) Rousseau, «Discours sur l'inégalité des hommes», en *Oeuvres choisies*, París 1960
(13) Véase Julia Kristeva, *La révolution du langage poétique*, París 1974
(14) Véase especialmente *Negative Dialektik* y *Jargon der Eigentlichkeit*
(15) Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, p. 29, Francfort 1961
(16) David Hume, *The Philosophical Works*, tomo II, editado por T.H. Green y T.H. Grose, reimpresión de la nueva edición londinense de 1882, p. 68
(17) Proudhon, *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*, tomo I, p. 221, París 1923
(18) Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, tomo IV, p. 338, Francfort 1998
(19) Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et l'oppresion sociale*, p. 79, París 1998
(20) Rousseau, *Oeuvres choisies*, op. cit., p. 6

I. LA IMPERFECCIÓN HUMANA

DESAMPARO

Existen razones suficientes para partir del siguiente supuesto: que la dimensión más profunda del hombre no es ni la autosuficiencia ni la libertad abstracta de elección, sino la necesidad, esto es, la falta de algo, déficit, privación, limitación. La categoría de descompensación forma, en todo caso, parte intrínseca de la naturaleza humana, que Descartes define con razón como «*extrêmement faible et limité*» (1). Lo más cierto en nosotros son nuestros límites, no nuestras posibilidades. Las posibilidades del hombre como animal activo y creador son ciertamente numerosas, pero permanecen siempre, en mayor o menor grado, posibilidades cuya realización está condicionada de antemano, sea por su propia estructura antropológica sea por su entorno social. No puede sorprender por ello que este problema aparezca ya en los orígenes de la Filosofía. Frente a la escuela eleática, que concibe el ser como algo cerrado, pletórico y perfecto en sí mismo, Anaximandro descubre la noción de *apeiron* (lo ilimitado) y define la vida humana como finitud e imperfección. Heráclito, rompiendo con el monismo de Parménides y demás eleáticos, basa toda su filosofía en la noción dialéctica de «somos y no somos». Nada es perfecto ni seguro, todo fluye y cambia, *panta rei*. El hombre es devenir, proyecto, trascendencia. El sentido de las cosas no está en el aquí y ahora,

sino en algún punto desconocido. Esta intuición de la imperfección humana, presente también en la tradición órfico-pitagórica y sistematizada y profundizada por la filosofía socrático-platónica y por Aristóteles, pasará a ser, para la cosmovisión judeocristiana, escatología religiosa. El hombre no se basta a sí mismo, es una criatura que sólo puede explicarse y comprenderse por su referencia genética a un valor superior como Dios o lo Absoluto.

El hombre es un ser constitutivamente imperfecto y menesteroso. Su rasgo óntico y antropológico más profundo es la dependencia y la carencia; de ahí que esté destinado por naturaleza a buscar siempre los bienes y valores que no posee pero que necesita para liberarse de su desamparo original. O como señalaba Michel Serres en uno de sus coloquios con Bruno Latour: «*nos capacités viennent de nos faiblesses et notre éfficacité de nos fragilités*» (2). Y ello reza ya para el ámbito del amor, como Platón explica en *El banquete* por boca de Diotima, recordando una y otra vez que la madre de Eros es la *Penia*, esto es, la pobreza y la penuria. Y no otra cosa quiere expresar Sartre cuando define «el deseo» como «*manque d'être*» (3). En cierto modo, podríamos decir que somos en la medida que tenemos necesidades. Un ser exento de ellas es algo abstracto e irreal. El hombre deja de ser una criatura necesitada sólo al morir; mientras vive, necesita siempre alguna cosa: un vaso de agua, una suma de dinero, reposo, acudir a una cita, comer, preparar las maletas, hacer el amor, etcétera. La gama de necesidades del hombre depende de un conjunto de factores individuales, sociales o históricos no siempre idénticos, pero la necesidad, como principio o raíz de su ser, es un rasgo antropológico común a todos nosotros. El hombre es necesidad desde niño, desde que viene al mundo: necesidad de buscar el pecho de la madre para saciar el hambre o la sed, de gritar o llorar para hacerse comprender o pedir auxilio, de cerrar los ojos para descansar. También la raíz del instinto social es una manifestación de nuestra estructura deficitaria, como subraya Rousseau con plena razón: «Es la debilidad del hombre lo que le vuelve sociable; son nuestras miserias comunes las que empujan nuestros corazones hacia la humanidad... Toda vinculación es un signo de insuficiencia; si cada uno de nosotros no tuviera necesidad de

los otros, no pensaría en unirse a ellos» (4). Incluso un hombre tan afortunado y mimado por el destino como Goethe, no puede dejar de admitir, al final de su novela pedagógica *Guillermo Meister*, «Somos miseria y nada más que miseria».

El sustantivo «necesidad» o su adjetivo «necesario» son términos que se prestan a diversas interpretaciones y que, por ello, son utilizados de manera no siempre idéntica. En general, entendemos por necesario algo que no podemos eludir y que debe ocurrir inevitablemente. O como dice Aristóteles: «Se llama necesario aquello que es la causa cooperante sin la cual es imposible vivir. Así, la respiración y el alimento son necesarios al animal. Sin ellos le es imposible existir... La necesidad envuelve la idea de algo inevitable, y con razón, porque es lo opuesto al movimiento voluntario y reflexivo. Además, cuando una cosa no puede ser de otra manera de como es, decimos: 'Es necesario que así sea'» (5). En el plano filosófico o teológico, la palabra «necesidad» ha sido entendida también como sinónimo de determinismo; por lo tanto, como opuesto a la autodeterminación o *liberum arbitrium*. A lo largo de nuestra investigación, tendremos oportunidad de pronunciarnos pormenorizadamente sobre este importante aspecto de la problemática humana. De momento, la necesidad es para nosotros un simple dato fenomenológico o existencial, algo que está ahí y que forma parte esencial de la condición humana. Pero una cosa sí queremos aclarar ya aquí: al afirmar que el hombre es necesidad, no estamos diciendo que sea un ente predeterminado, es decir, sujeto pasivo de su necesidad. Frente a los partidarios del automatismo causalista, Leibniz señalaba ya que «la necesidad no debe ser opuesta a la volición, sino a la contingencia, y que la necesidad no deber ser confundida con la determinación» (6).

Decir que el hombre tiene necesidades, que tiene necesidad más o menos constante de esto o de aquello, no significa sino reconocer que es un ser fundamentalmente deficitario y heterónomo. Ahora bien, interpretar estos rasgos antropológicos como esclavitud o subordinación absoluta es reducir la personalidad humana y despojarla de otros atributos de signo opuesto o distinto como la capacidad volitiva, el sentido moral o la fuerza de imaginación. En realidad, la categoría de «necesidad» tiene una dimensión dual,

pues si de un lado impide que el hombre pueda satisfacer todos sus deseos, del otro constituye la raíz de su vida activa y contemplativa, el motor tanto de sus actos como de su actividad teórica. Pero lo que nos interesa subrayar aquí, de momento, es la primera vertiente de la necesidad. Podemos adelantar ya que el antiguo ideal estoico de la *autarquía* como norma básica de conducta está en contradicción esencial con la naturaleza humana. El hombre puede reducir a un mínimo sus necesidades, pero lo que no puede ser nunca es plenamente autárquico. Su destino es el de la dependencia eterna, empezando por cosas tan elementales e insoslayables como sus necesidades orgánico-físicas o su estado de salud, sin hablar ya de necesidades de signo superior como el amor o la amistad, sin las cuales la pretendida *autarquía* se convierte en un absurdo o petición de principio. La teología cristiana se acerca más a la verdad al señalar que sólo Dios se basta a sí mismo y que todas las criaturas humanas son entes necesitados e imperfectos. Así, Anselmo de Canterbury: «Tú, que te bastas totalmente a ti mismo y no necesitas nada de lo que los demás necesitan para ser y para ser buenos» (7). El enunciado del teólogo italo-inglés es también fundamentalmente válido cuando se prescinde de la referencia a Dios y se razona en términos estrictamente agnósticos o racionales. Al ser del hombre pertenece, en todo caso, el no-ser, que se manifiesta como ausencia de lo que quisiéramos ser o poseer.

Sin el reconocimiento de sus límites, el hombre no estará nunca en condiciones de elaborar una teoría lúcida sobre sí mismo y sobre el mundo que habita, y caerá, inevitablemente, en la *hybris* de la soberbia y la desmesura, que son siempre la antesala del extravío y de la autoalienación. Todo verdadero conocimiento sobre nosotros ha de empezar con una propedéutica de modestia, entendida no como autohumillación, sino como voluntad de asentarse en un principio firme e inconmovible. Precisamente porque el hombre tiende por instinto a sobreestimarse, debemos, en la medida de lo posible, tener siempre presente la condición originaria de nuestro ser, que es dependencia y limitación. Sólo a partir de esta toma de conciencia podremos organizar, con cierto rigor, nuestra vida individual y social, y evitar los sobresaltos y caídas inherentes al

optimismo sistemático, muy cercano, a menudo, a la jactancia y a la irresponsabilidad. «El optimismo —escribía Georges Bernanos en su desgarrador libro sobre la Guerra Civil española— me ha parecido siempre una sórdida coartada de los egoístas, interesados en disimular su crónica autosatisfacción» (8).

EL PROBLEMA MORAL

El hombre no es sólo un animal antropológicamente deficitario, sino también moralmente débil, una dimensión de su ser cuyas consecuencias son todavía más graves que los límites de su condición física, ya por el solo hecho de que repercute en alto grado en su relación con los demás. La tendencia a obrar al margen o en contra de las normas éticas vigentes en la sociedad explica el carácter fundamentalmente agónico y conflictivo de la historia humana. La imperfección moral del hombre se manifiesta de las más diversas maneras, pero su rasgo central es el de procurar la propia felicidad en detrimento de la de sus prójimos. El hombre olvida a menudo que, a pesar de ser dueño y señor de sus actos, es a la vez miembro de una comunidad, lo que significa —como señala Tomás de Aquino en su *Suma*— que no se pertenece enteramente a sí mismo. La exclusión de su dimensión comunitaria es la razón de que tienda a utilizar a los demás como un medio para sus propios fines. Cada época y cada tipo de civilización engendran sus formas específicas de desviación moral, pero sus raíces son universales y, en el fondo, siempre las mismas: soberbia, individualismo absolutista, ambición desmesurada, afán de poder, codicia material, sadismo e indiferencia por el dolor ajeno. Se explica el contundente veredicto de William Godwin: «La historia de la sociedad política demuestra con creces que el hombre es, de todos los seres, el enemigo más encarnizado del hombre» (9). La evolución histórica y la Pedagogía han contribuido, sin duda, a corregir en parte las formas más primitivas de inmoralidad, pero no a anularlas; de ahí que en las sociedades avanzadas de nuestros días encontremos, sin necesidad de esforzarnos mucho, los mismos o parecidos defectos existentes en las sociedades premo-

dernas. Lo que Fichte escribió hace doscientos años sigue sienc tan actual como entonces: «El enemigo más cruel para el homb es el hombre mismo» (10).

La imperfección moral del hombre se revela no sólo cuanc éste obra pensando en su propio interés, sino también cuanc está guiado por el propósito de hacer el bien. El caso más repr sentativo de este modelo de conducta nos lo suministra el fan tismo religioso o ideológico. No cabe duda de que muchas de l cosmovisiones surgidas a lo largo de la historia eran de caráct altruista y obedecían al propósito de contribuir a la humanizació de las condiciones de vida del hombre; pero aplicadas a rajat bla, condujeron casi siempre al surgimiento de sistemas polític basados en la violencia y el terror de Estado, como ocurriría cc la doctrina marxista, o siglos antes con la religión cristiana. I causa de este tipo de deformación moral es menos la mala fe, qu una concepción errónea de la verdad, aunque sus efectos sean a menudo, tan o más perniciosos que el egoísmo o la maldad. I verdad es a veces clara como el agua, pero también compleja difícil de discernir. A este hecho objetivo hay que añadir la proc vidad del hombre a dejarse deslumbrar por la apariencia de l cosas, una actitud que procede no sólo de la ignorancia, sino la que suele unirse también la pasión ciega. Es la confluencia c estos factores adversos lo que convierte en daño el propósito c hacer el bien.

A la imperfección moral del hombre pertenece, en lugar dest cado, la degeneración del espíritu de justicia en espíritu vengativ un fenómeno que se produce tanto a nivel intersubjetivo com social o colectivo y que, en sus manifestaciones más extremas, lleg al crimen y a las matanzas masivas, como ocurre no pocas vec con las revoluciones y las contrarrevoluciones. Nutrido de renco resentimiento y odio, el espíritu vengativo pierde el sentido de l mesura y se entrega a actos punitivos que deslegitiman su propi razón de ser, por muy legítima que ésta pueda ser en principio. La enseñanzas del humanismo antiguo y moderno han contribuid como también la religión, a contener en parte los accesos de odi y violencia a los que conduce el espíritu vengativo, pero sin habe logrado, ni mucho menos, erradicarlos de la conducta human

Y si en la sociedad de nuestros días no adquieren el carácter sangriento que tuvo en épocas pasadas, es sobre todo por el temor a la ley, y no necesariamente porque el hombre contemporáneo sea menos vengativo que el de otras épocas y civilizaciones. Lo que quizá le diferencia de sus antepasados es que ha aprendido a interiorizar sus instintos agresivos y a no dejarse dominar enteramente por ellos.

EL MIEDO

El hombre tiene, en mayor o menor grado, conciencia de su imperfección, un fenómeno que explica el sentimiento de miedo que le acompaña durante toda su vida, sea en forma latente o real, larvada o abierta. Es este sentimiento de miedo lo que le permite intuir que su vida depende siempre de algo situado fuera de sí mismo: de fuerzas y de factores ajenos a su voluntad y sus deseos, y hasta de sus propios semejantes como consignaba amargamente Céline en su obra *Viaje al fin de la noche*: «Es de los hombres, y de ellos solamente, de los que hay que tener miedo siempre» (11). Las religiones y otras cosmovisiones trascendentales surgidas a lo largo de la historia no son sino el intento de neutralizar este miedo original y de crear un orden de valores que permita al hombre vivir sin angustia y a cubierto del azar. O como escribía Teodoro W. Adorno en una de sus cartas a Walter Benjamin: «La meta de la revolución es la de suprimir el miedo» (12).

El miedo tanto cósmico como existencial del hombre no tiene nada de misterioso; nos descubre, al contrario, con brutal claridad, el trasfondo siempre frágil e inseguro de nuestra condición. Tampoco necesito especificar que su origen no es la cobardía o la pusilanimidad, antes bien una manifestación antropológica tan natural como el hambre o el instinto erótico. No son los imbéciles o los fanfarrones que presumen de moverse deportivamente por la vida quienes tienen razón, sino Kafka, que en una de sus cartas a su prometida Milena confesará: «Mi ser es miedo» (13). De manera parecida, hablará en su Diario de «la terrible inseguridad de mi existencia interior» (14). Este miedo que el escritor judío

confesaba a su prometida Milena y que constituye también el tema central de toda su obra no es más que el encuentro con el no-yo o la nada. Significa la pérdida de nuestra inocencia y el comienzo de la penitencia. Eso explica que los personajes kafkianos sean criaturas desorientadas y frágiles ubicadas en un universo extraño y amenazante que no pueden desentrañar ni dominar. El valor del testimonio literario de *El proceso, El castillo* o *América* radica en el hecho de que ejemplarizan de modo paradigmático y radical una situación genética de desamparo que el hombre corriente percibe sólo de forma confusa o indirecta. En un sentido análogo se mueve la *Existenzphilosophie,* que no es más que el intento de explicar la conducta humana como el resultado del miedo visceral del hombre. Los representantes del pensamiento existencialista han partido, sin excepción, del concepto de «miedo» o de categorías convergentes como «angustia», «preocupación» o «desesperación», pero no siempre están de acuerdo sobre sus orígenes. Así, mientras Kierkegaard interpreta la angustia como la consecuencia del pecado original (15), Heidegger ve en la *Sorge* (preocupación) el reflejo de la conciencia de culpa o muerte: «La preocupación contiene a la vez muerte y culpa» (16). Para Sartre, existencialista ateo, la angustia no es más que el resultado de nuestra libertad (17). Pero al margen de estas y otras diferencias sobre la raíz o causa del miedo, común a todo el pensamiento existencialista es el reconocimiento explícito o implícito de la imperfección del hombre.

Con el advenimiento del miedo, se consuma la expulsión del Paraíso y la entrada del hombre en el lacerante y sombrío reino de la incertidumbre y la angustia. A partir de la primera sacudida de miedo, el hombre sabe que está condenado para siempre a los embates de un destino que no puede siempre prever ni controlar, como nos enseña Pascal: «Nosotros sentimos ardientemente el deseo de encontrar un asidero firme y una última base constante para edificar una torre que nos eleve a lo Infinito; pero nuestro fundamento se resquebraja y la tierra se abre hasta los abismos. No busquemos, pues, ninguna seguridad ni firmeza» (18).

El miedo es, como hemos indicado más arriba, la expresión de nuestra conciencia de imperfección, pero lejos de surgir siempre

de manera inequívoca y rotunda, no se manifiesta abiertamente más que en situaciones límite, cuando nos vemos amenazados de pronto por algún peligro dramático e inesperado. En el ámbito de la rutina cotidiana, el miedo se aloja en nuestro interior en forma de preocupación, estado de alerta, inquietud o tensión nerviosa, que son modos atenuados de nuestro miedo original. No hay que concebir, pues, el miedo como un estado de ánimo que toma siempre posesión de nosotros, paralizándonos para la acción o la reflexión serena. Más bien, ocurre que el hombre tiende por naturaleza a ahuyentar de sí el miedo que siente y a huir de él con toda clase de pretextos y de técnicas evasivas, esto es, con lo que en lenguaje freudiano se llama *Verdrängung.* Y ello no puede sorprender, ya que el carácter inhóspito e incómodo del miedo impele al hombre a liberarse de él. A este proceso de autoliberación pertenece, en lugar destacado, el intento de crear formas de vida y de convivencia capaces de dar al hombre el sentimiento de seguridad que éste siempre anhela. El hombre tiene miedo precisamente porque una de sus dimensiones ónticas fundamentales es el ansia de seguridad. Tanto es así que la existencia humana no es más que una pugna dialéctica permanente entre el afán de seguridad y el sentimiento de miedo.

Un hombre preocupado por su vida es, a la vez, un hombre que anhela liberarse de todo sentimiento de dependencia, o lo que es lo mismo, un hombre que desea crearse una situación existencial ajena al miedo. Lejos de ser algo pasivo, la preocupación —que es la forma encubierta del miedo— es eminentemente dinámica o *poiética.* La preocupación es, en realidad, la antesala de la praxis, lleva en sus entrañas el germen de la civilización y del progreso histórico.

LOS FACTORES OBJETIVOS

El miedo no depende sólo de causas subjetivas, sino también objetivas, y será tanto más intenso cuanto más problemáticas e inestables sean las condiciones de vida externas. Al ser hombre es consciente de los peligros que le acechan por todas partes, ha

intentado siempre librarse de ellos haciendo uso de los más diver sos procedimientos. Si el hombre primitivo y antiguo confiab sobre todo en la intercesión de los dioses para no ser víctima d la contingencia esencial de su vida, el hombre moderno ha inten tado protegerse a través del perfeccionamiento de la Cienci la Técnica y los medios de producción. Cuando el sociólogo d moda Ulrich Beck define la sociedad occidental como «socieda del riesgo», está convirtiendo en un fenómeno pasajero lo que e realidad es un fenómeno eterno. Es significativo, en este context que la literatura existencialista surgiera en el siglo XX, que e el siglo en que se desmorona definitivamente el orden tradici nal de valores y se inicia el proceso de desintegración moral espiritual del *homo occidentalis*. No es tampoco casual que la obr de Heidegger se gestase entre el advenimiento del fascismo y estallido de la II Guerra Mundial. En el fondo, su *Ser y tiempo* n es más que la anticipación filosófica de la amenaza que se cier sobre el planeta y que encontrará su desenlace apocalíptico co la muerte de setenta millones de seres humanos. Cuando su disc pulo Sartre, por su parte, escribe *El ser y la nada*, no hace más qu plasmar en conceptos filosóficos la situación real del hombre del mundo. El miedo y la inseguridad engendrados en su día p el nazifascismo, el estalinismo y la Guerra Fría entre las supe potencias pertenecen al pasado, pero ello no quiere decir q el hombre haya dejado de sentirse amenazado por su entor histórico-social, como afirman continuamente los apologetas d sistema. Spinoza señala con razón en su *Ética* que el poder d hombre o *humane potentia* es siempre inferior al del poder de l factores externos o *potentia causarum externarum* (19). Ello re también para la era del hiperindividualismo y de lo que Fich llamaba «yo absoluto», otra de las gangas de la filosofía burgue y su tendencia a sobreestimar la subjetividad humana. Freud hallaba más cerca de la realidad al referirse, una y otra vez, en s libros a la *Hilflosigkeit* (desamparo constitutivo del hombre). Y otra cosa expresaba Jaspers al subrayar la *totale Unverlässlichkei* (infiabilidad total) de la existencia (20). Eso explica que a la vi humana pertenezca intrínsecamente el llanto, la queja, la oració los gritos de auxilio y la invocación a la Providencia.

(1) Descartes, *Méditations métaphysiques*, VI
(2) Platón, *Phaidon*, 107a
(3) Michel Serres, *Eclairsissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, p. 263, París 1994
(4) Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 636
(5) Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, p. 286-287, París 1966
(6) Aristóteles, *Metafísica*, libro V, p. 105, trad. de Patricio de Azcárate, ed. Espasa Calpe, Madrid 1972
(7) Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement*, p. 181, París 1966
(8) Anselmo de Canrterbury, *Proslogion*, cap. XXII
(9) Georges Bernanos, *Les grands cimetières sous la lune*, p. 40, parís 1940
(10) William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, p. 83, Middlesex 1976
(11) Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit*, p. 26, París 1972
(12) Theodor W.Adorno/ Walter Benjamin, *Briefwechsel* 1928-1940, p. Francfort 1994
(13) Kafka, *Briefe an Milena*, p. 53, Hamburgo/Francfort 1966
(14) Kafka, *Tagebücher*, p. 304, Francfort 1951
(15) Véase, sobre todo, *El concepto de la angustia*
(16) Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 306, Tubinga 1967
(17) Véase especialmente *L'existencialisme est un humanisme*, París 1962
(18) Pascal, *Pensées*, p. 90-91, París 1960
(19) Spinoza, *Ethica*, pars IV, caput XXXII

II. EL BIEN Y EL MAL

UNA EXPERIENCIA ETERNA

El encuentro con el bien y el mal constituye una experiencia de la que ninguna persona queda eximida (1). Vivir significa, en uno de sus aspectos esenciales, verse confrontado , continuamente, con ambas dimensiones de la naturaleza humana y tener que elegir una de las dos. A pesar de que esta temática sigue teniendo hoy la misma vigencia y la misma trascendencia que tuvo en períodos históricos anteriores al nuestro, el hombre de la sociedad de consumo muestra escasa disposición a ocuparse seriamente de ella, una actitud basada en la falsa creencia de que se trata de una reliquia de la Teología o de una filosofía desfasada y fuera de tiempo. También aquí se revela la influencia que la moda ejerce sobre el individuo medio. Ya el solo hecho de nombrar ambos conceptos es acogido, por lo común, con un inconfundible gesto de ironía o de indisimulado desdén. Ello es, por lo demás, lógico en una sociedad que, dominada por su cosmovisión fundamentalmente positivista y hedonista, sólo concede valor a la esfera de lo pragmático. Con no muchas excepciones, lo único que realmente interesa al individuo de hoy, y lo que acapara la atención pública y privada, es la economía o *primum vivere*, y en el plano del ocio y el tiempo libre, el deporte y la industria del espectáculo en sus diversas ramificaciones. He aquí la indiferencia de nuestro tiempo por

la metafísica y la reflexión ética. A pesar de que la situación de humanidad es cada vez más insatisfactoria, disminuye el núme de personas que se encaran con el viejo interrogante del origei las causas del mal.

Pero el hecho de que la problemática que estamos abordan aquí haya caído en el olvido, no significa, en modo alguno, q haya perdido su razón de ser. Kierkegaard sigue teniendo razó «La única decisión ineludible que existe es la elección entre bien y el mal» (2). La situación altamente conflictiva y agónica q caracteriza al mundo a principios del tercer milenio demuest por el contrario, su dramática y candente actualidad. Un mun que, como el que concebía Nietzsche, pretenda vivir más allá c bien y del mal, está condenado a destruirse a sí mismo, a hundir en el caos y a firmar su propia sentencia de muerte. Por lo dem toda época o civilización que consideren el bien y el mal con categorías anacrónicas e inútiles, se verán obligadas a buscar u *ersatz* para ambas, que es lo que ocurre hoy. Y la mejor prueba esta inversión axiológica a la que estamos asistiendo es el esta de desorientación y extravío en el que se encuentra el hombre, u fenómeno que no casualmente coincide, en el espacio y el tiemp con el culto desorbitado al poder, al éxito, al goce y a la técnic Y no menos significativo es que casi nadie se pregunta si est pseudovalores son compatibles con los principios éticos o atent contra ellos. Quien más y quien menos no tiene otra preocup ción que la de participar, como sea, en el festín materialista que ofrece la sociedad de consumo. Creo que si las personas son hc en el fondo de su alma, infelices, es porque la mayoría de ell intentan alcanzar la plenitud y la dicha a extramuros del bien, están dispuestas, para ello, a hacer caso omiso de su conciencia

El problema del bien y del mal está intrínsecamente ligado la estructura antropológica del ser humano, esto es, al problen de su libertad y su grado de responsabilidad. La cuestión carc nal es la de esclarecer si el hombre es lo suficientemente libre soberano para obrar moralmente, o si a la inversa, es inepto pa ello. Desde sus orígenes a hoy, la Filosofía ha defendido dos te fundamentales: una optimista y otra pesimista. La primera es representada por la Ilustración antigua y moderna, y la segunc

por la antiIlustración. Mientras aquélla parte del *liberum arbitrium*, ésta lo niega. La concepción optimista va unida, a la vez, a la importancia central que concede a la educación como medio para fomentar y formar la conciencia moral. Helvetius no era el único en creer que todo lo debemos a la educación: «*et que nous devons tout a l'éducation*» (3). Esta fe en la *paideia* explica por qué los grandes sistemas de pensamiento han sido siempre, explícita o implícitamente, tratados pedagógicos.

Por nuestra parte, nos limitamos, de momento, a señalar que han existido siempre personas que han elegido y practicado voluntariamente el bien, sea por necesidad interna o por sentido del deber, una experiencia universal y siempre repetida que, aun siendo minoritaria, contradice por sí sola todas las cosmovisiones que niegan la aptitud natural del hombre para obrar moralmente. No cabe duda de que en la historia ha predominado el mal, pero este dato fáctico es insuficiente para demostrar que el hombre es esencialmente malo, como afirma el pensamiento pesimista en sus diversas variantes. Lo único que nos dice es que el mal ha estado más extendido que el bien, lo que a su vez explica que la historia de la humanidad haya sido, en conjunto, más negativa que positiva. Ahora bien, de la misma manera que no se puede valorar la verdad por su grado de difusión, tampoco es lícito juzgar la esencia del bien con parámetros cuantitativos. También allí donde el bien está en minoría o carece de la menor fuerza conserva su vigencia original e imperecedera, como iremos viendo a lo largo de nuestro proceso reflexivo.

LA NATURALEZA DEL MAL

El problema del *unde malum?* o procedencia del mal constituye uno de los temas que más intensamente han ocupado al pensamiento universal, un interés teórico que no hace sino reflejar el papel central que el mal ha jugado y sigue jugando en la historia de la humanidad. Como ocurre con otros fenómenos centrales de la vida humana, la reflexión sobre el origen y naturaleza del mal ha conducido al surgimiento de las más diversas teorías y dado

lugar a toda clase de disputas, sin que hasta ahora se haya llegad a criterios unívocos. También, en este aspecto, la Filosofía sigu estando tan dividida como siempre.

Anaximandro partía del supuesto de que el mal se apodei del hombre cuando éste se separa del Todo y elige la opción d lo particular y propio. El mismo criterio holista es más o menc común a muchas corrientes de pensamiento tanto antigu: como modernas, no sólo pero especialmente por lo que respect a Hegel, como señala el filósofo ruso León Chestov: «Cuand Hegel afirma que el individuo pertenece al Espíritu Universal, n hace más que repetir lo que había dicho ya Anaximandro» (4 Para los sistemas de ideas inspirados en Sócrates y Platón, el m: no es otra cosa que la carencia de bien, esto es, una categori ontológica estrictamente negativa cuyo origen es la ignorancia autoalienación, como repite Platón una y otra vez en sus *Diálogo* y también en su obra tardía *Nomoi*. Su tesis básica es la de que mal es una enfermedad del alma, no una categoría intrínseca d la naturaleza humana. Otras teorías y cosmovisiones considera el mal como un ente dotado de una identidad o sustancialida genética, como es el caso de la religión maniquea surgida e Persia en el siglo III a. de C. La Gnosis, en general, parte de l tesis de que el mal es un *ens* o sustancia propia, y no un product derivado de la incapacidad para comprender y hacer el bien. I mal o pecado consiste para la Gnosis en la propia Creación de mundo por parte de un falso dios. Los responsables del mal n son los hombres, sino el propio dios o Demiurgo; de ahí que l concepción gnóstica carezca de una ética personal, como ha señ: lado el filósofo alemán Peter Koslowski: «El agnosticismo rechaz el postulado de que la libertad del hombre sea el origen del ma tampoco acepta que el estado del mundo finito y la expulsión de Paraíso sea la justa consecuencia de la libertad humana. La caíd de Adán es algo que el Dios del mundo ha hecho al hombre» (5 El pecado original yace en la caída del propio Dios, no en Adán Eva. La Gnosis considera el Antiguo Testamento como un mito, al Dios judío como un falso dios, en modo alguno como al verd: dero Salvador. El dios del mal y de las tinieblas reinará hasta fin de la historia universal, pero finalizada esta etapa, triunfará

eternamente la luz y el amor. En la teología cristiana, el mal representa lo satánico por oposición a lo divino. Mientras Dios encarna el principio de la Creación, Satán se compone exclusivamente de espíritu destructivo, como proclama el Mefistófeles de Goethe: «Soy el espíritu que siempre niega». Y de manera parecida el Satán de Milton: «*To do augh good never will be our task / but ever to do ill our sole delight*» (*Paradise lost*).

Siguiendo las enseñanzas socrático-platónicas, Plotino concibe el mal como carencia y privación, como una forma deficitaria del ser, lo que significa que, en último término, el hombre obra mal en contra de su voluntad. Para San Agustín, la mala índole no es *causa efficiens*, sino *defficiens*, esto es, una actitud análoga a la de Plotino, por el que fue profundamente influenciado. Para Tomás de Aquino no es sino una derivación de la insuficiencia de lo bueno, *boni deficiencis*. También Spinoza interpreta el mal como privación del bien. Leibniz ve en el mal y el bien dos categorías que se condicionan a sí mismas, de manera que una es inconcebible sin la otra. El mal es, concretamente, el resultado de la «imperfección de nuestra libertad» (6), y ello porque «Dios no puede ser el origen de nada que no esté en absoluta armonía con la bondad» (7). O como resume Louis Dumont: «*Le bien doit contenir le mal tout en étant son contraire... Un monde sans mal ne saurait être bon*» (8). Volviendo a la tradición socrático-platónica, la Ilustración tiende a negar que el mal forme parte intrínseca de la naturaleza humana, y ello porque —como dice Diderot— «El hombre es como Dios o la naturaleza lo han hecho, y ni Dios ni la naturaleza hacen nada malo» (9). Schelling identifica el mal con el caos, una situación que surge cuando la voluntad particular logra imponerse sobre la voluntad universal: «Lo positivo es siempre el Todo o unidad. Lo contrario a ello es la desintegración del Todo, desarmonía, ataxia» (10).

En general, la filosofía clásica concibe el mal como castigo. Cuanto más ruin es el individuo, más desgraciado será, una tesis que Boecio expondrá paradigmáticamente en su obra *Consolatio philosophiae*. La contribución de Hegel a esta problemática es escasamente original, limitándose a señalar, como ya antes Leibniz, que el bien y el mal son «inseparables» y que ambos dependen de

la respectiva voluntad de cada sujeto, una posición que procede de Aristóteles. Dicho con sus propias palabras: «Emplazado entre el bien y el mal, puedo elegir entre ambos y acoger a uno de los dos en mi subjetividad» (11). Pero dado que lo objetivo y verdadero se halla en el Estado o Todo, el bien consiste en obedecer las leyes. Proudhon ubica el mal en el ámbito de la Metafísica, identificándolo con Dios mismo. Y puesto que el origen y la encarnación del mal están en Dios, el bien consiste en combatirlo. Como el mal por antonomasia, Dios es, en última instancia, responsable de todos los males del mundo, también y especialmente por lo que respecta a la injusticia reinante en la sociedad.

El mal ha sido identificado predominantemente con la *hyle* (materia) y su hegemonía sobre el espíritu o razón, una tesis postulada ya por la Gnosis y el maniqueísmo. La materia es lo impuro y sucio; el espíritu lo puro y elevado. Por esto, la materia tiene que ser combatida y subordinada al espíritu, una concepción común a todas las religiones y cosmovisiones que dan prioridad a los valores espirituales. Ello reza también para Platón y Aristóteles, que conciben el alma como superior al cuerpo. De ahí que el destino de aquélla sea el de dominar a éste. Aristóteles no comparte la radical espiritualidad del platonismo, pero no deja de señalar que el cuerpo ha sido creado para someterse al dictado del alma y servirle de *organon* (instrumento). El cristianismo tiene una idea negativa de la naturaleza humana. La carne encarna el pecado original, significa perdición y alejamiento de Dios, al que sólo se tiene acceso a través del espíritu. Quien sucumbe a las pasiones del cuerpo se arroja a los brazos de Satán. Dentro de la filosofía escolástica, Abelardo da por supuesto que la virtud sólo es posible dentro del marco de la *summa potestas* divina, pero de hecho, el criterio de nuestra conducta moral es la conciencia personal. Abelardo relaciona intrínsecamente la ética con la naturaleza humana. El hombre, lejos de ser un ente abstracto destinado a ejecutar mecánicamente los preceptos cristianos, está dotado de una naturaleza concreta, lo que explica que su comportamiento no sea siempre ejemplar. Si el hombre obra a veces mal, no es porque esté pervertido de antemano, sino a causa de la estructura dual de su naturaleza. A la hora de juzgar al hombre, Abelardo

tiene en cuenta su constitución natural; de ahí que su ética esté basada en el principio de tolerancia. Tener sentimientos malos o cometer acciones injustas no es siempre pecado. Pecamos únicamente cuando damos nuestro *consensus* interior a este modo irracional de sentir y obrar en vez de luchar contra él. En realidad, Abelardo traslada la ética al ámbito de la subjetividad, ya que sólo podemos dar nuestro consentimiento interior a una acción mala o, a la inversa, combatirla si poseemos una conciencia moral. El hombre es apto para la conducta ética, pero esta conducta no es el producto de la obediencia automática a Dios, sino el resultado de la lucha personal entre las inclinaciones naturales y la conciencia moral. Es esta tensión dialéctica entre naturaleza y conciencia lo que da a la ética abelardiana su carácter eminentemente moderno.

El idealismo alemán nos ofrece, a partir de Kant y su moral deontológica, uno de los últimos grandes ejemplos de esta tradición espiritual, con la que comparte la hostilidad a la naturaleza y la glorificación de la *Vernunft* (razón) y del *Geist* (espíritu). A pesar de su fe en los atributos racionales y volitivos del hombre, Kant nos habla del «mal radical», y se refiere, una y otra vez, a las inclinaciones irracionales de la criatura humana.

Para nosotros, el mal es lo inhumano por excelencia, y consiste en hacer conscientemente daño a los demás, sea humillándoles o reaccionando con indiferencia a sus penas y sus problemas. Ésta era también la opinión de Schopenhauer, quien, partiendo de su concepción de la moral como piedad por los que sufren, definía el mal como «causa del sufrimiento ajeno». El filósofo alemán no hace más que reasumir, desde su propia perspectiva pesimista, el concepto cristiano de «misericordia». La elección del mal como modo de conducta presupone la pérdida o deterioro absoluto de la sensibilidad humana, de la conciencia ética y del amor al prójimo; de ahí que aparezca sobre todo en épocas en las que prevalecen el egoísmo, la codicia material y el afán de poder. O como dice lacónicamente Hermann Hesse en una de sus cartas: «El mal surge allí donde el amor es insuficiente» (12). El mal representa, en todo caso, el más alto grado de la autoalienación, ya que quien lo elige perjudica no sólo a sus víctimas, sino también a sí mismo. En

rigor, el mal significa autocastigo, y ello porque aboca en último término a la autodestrucción moral y espiritual de quien lo ejerce, que es el peor castigo que una persona puede sufrir. Lord Byron tenía plena razón al afirmar en su *Caín* que el mal es un escándalo que no se puede justificar con ninguna razón. Como los antiguos, nosotros lo interpretamos no como un rasgo natural del hombre, sino como el producto de un desarrollo negativo de la sociedad y de la historia, esto es, como *privatio boni.*

El mal se manifiesta no sólo en el ámbito individual, sino también en el colectivo, lo que explica que no pocas veces se convierta en un fenómeno de masas. Pero no menos a menudo ocurre que se obra mal creyendo *bona fide* que se está sirviendo al bien. Ello sucede, sobre todo, en períodos históricos dominados por el fanatismo religioso, el doctrinarismo ideológico, la vesania racista y otros tipos de aberraciones colectivas como la caza de brujas en la Edad Media o la matanza de judíos durante el III Reich. Detrás de estos y otros ejemplos de histeria colectiva, yacía la convicción de que servían a un buen fin. No otra cosa ocurre con el terrorismo de nuestros días. La asiduidad de estos actos irracionales demuestra lo arraigada que en la psique humana está la inclinación a la manía persecutoria y al uso de la violencia. Pero el mal puede surgir también en sociedades que se consideran pacíficas, democráticas, socialmente justas y emancipadas. Pienso concretamente en el capitalismo y en las terribles consecuencias que su hegemonía mundial tiene para miles de millones de personas. Condenar de antemano y fríamente a estos parias a la miseria crónica pertenece, a mi juicio, a la esfera del mal, aunque la causa de esta tragedia no sea el crimen directo, sino el espíritu de lucro y la voluntad de poder. Los responsables, claro, se limpian las manos y pretenden pasar incluso por bienhechores de la humanidad. Esta actitud no sorprende, ya que una de las estrategias del mal ha sido siempre la de disfrazarse de bien; de ahí que su praxis vaya unida siempre a una transmutación de todos los valores y sea, a la vez, seducción y manipulación mental. Eso es exactamente lo que el mal hace para engañar a la gente y alejarla de la luz de la verdad. Con plena razón, la teóloga alemana Dorotea Sölle ha definido el sistema capitalista como «una mezcla demoníaca de

coacción y seducción» (13). Así es como el mal consigue abrirse paso y convertirse en un fenómeno de masas. El mal consiste hoy, no sólo pero en primer lugar, en haber elevado el dinero en el valor supremo y en sacrificar todo lo que se opone al culto a Mammon.

EL BIEN

Lo primero que en este contexto tenemos que preguntarnos es si la capacidad de hacer el bien pertenece o no a la naturaleza humana. El pensamiento humanista responde a esta pregunta afirmativamente. El fundamento de las corrientes centrales de la filosofía griega es la fe absoluta en el bien, *aghatón*. Sin este punto de partida, Platón, Aristóteles o los estoicos serían inconcebibles. En lo único que estos maestros difieren es en su concepción del bien como praxis concreta. Así, mientras Sócrates identifica conocimiento y conducta ética, Aristóteles estima que el conocimiento del bien no basta para practicarlo y que, para ello, se necesita la voluntad; y a la inversa, se puede hacer el bien sin conocimiento teórico del mismo. Platón no se limita a investigar la naturaleza del bien, sino que busca soluciones concretas para su puesta en práctica, un objetivo que expone sobre todo en la *Politeia* y en los *Nomoi*, esquemas más o menos logrados de una comunidad ideal. O como resume uno de sus últimos exegetas, de lo que se trata es de desarrollar «una *tecnología* encaminada a promover el bien y a erradicar el mal» (14). Platón entiende el bien como la felicidad de todos los miembros de la *polis*, una meta que sólo puede alcanzarse a través del cultivo de la virtud (*areté*) y que, por ello, implica la educación de los ciudadanos. Mas la concepción del idealismo platónico es contradictoria, ya que si de un lado afirma la posibilidad del bien, del otro estima que este ideal es sólo accesible a un número reducido de personas, mientras que el vulgo sucumbe, por regla general, a los instintos vulgares y a las bajas pasiones. Este enfoque dualista explica el carácter aristocrático de su cosmovisión.

Para Tomás de Aquino, el bien es una manifestación de la *pleni-*

tudo essendi (plenitud óntica del ser), un estado al que se advier siguiendo los preceptos de Dios. El fin último de la volunta humana es el *summum bonum*, el cual no es otra cosa que Dios; c ahí la necesidad de que el impulso humano hacia el bien teng que ajustarse a la voluntad divina (*requiritur quod conformet voluntati divinae*). En sentido absoluto, las leyes morales de Dic no son accesibles al hombre, pero gracias a la razón natural a la Revelación, puede acercarse a ellas. Ahora bien, en últim término, la buena voluntad del hombre depende más de la *l aeterna* de Dios que de la razón natural.

En oposición abierta a la antropología pesimista y sombri del cristianismo medieval, el humanismo renacentista defiend la dignidad del hombre (Picco della Mirandola) y la belleza d cosmos (Giordano Bruno). En el centro de las nuevas corrient espirituales y culturales, figura no el concepto de «pecado», sino l confianza en los atributos naturales del hombre y en su capacida creadora. Hay que señalar de todos modos que el gran ideal qu latía en el corazón de los humanistas del Renacimiento qued deformado poco a poco por el espíritu utilitarista e instrumenta de la burguesía emergente, un giro axiológico que a nivel teóric encontró su expresión más coherente en la filosofía inglesa Bacon, Hobbes, David Hume, John Locke. También la filosofí de Spinoza gira en torno al concepto de «lo útil», aunque en u sentido muy distinto al de los teóricos de la propiedad privada los bienes materiales en general. El bien consiste para Spinoz en vivir de acuerdo con la razón y las leyes de la naturaleza, u punto de vista que asume del estoicismo. A este fin pertenece en primer lugar, lo útil al hombre, que el filósofo judío concib como instinto de conservación, *connatus sese preservandi*. L autoprotección de la persona no la entiende de todos modos e sentido mecánicamente egoísta, sino como voluntad de perfec cionamiento humano, espiritual y ético. La meta a seguir no deb ser la riqueza, el poder o la fama, sino la pureza interior, un idea muy cercano al de la *katharsis* socrático-platónica. Dar preferen cia a otros valores y modos de conducta significa para Spinoz alejarse del bien y de la verdad, y elegir el camino del error y l mentira. Como Aristóteles, traza un paralelismo entre el bien y e

sentimiento de *beatitudo* (alegría interna) que éste nos procura. A pesar de que el pensamiento spinoziano se apoya en la razón y en la naturaleza, permanece escéptico y no comparte el optimismo de otros moralistas modernos. La mayoría de las personas no obra racionalmente, sino a la inversa; por eso no tiene acceso a una existencia realmente dichosa. La opinión negativa que tiene del hombre medio no le impide, de todos modos, reconocer que los más de ellos tienden, por naturaleza, a sentir compasión por el dolor de sus semejantes. Las personas que se rigen por la razón desean para sus prójimos y conciudadanos lo mismo que desean para ellos mismos, una máxima que anticipa la ley moral de Kant: «*Qui ex ductu rationis vivit, bonum, quod sibi appetit, alteri etiam cupit*» (15); de ahí su afirmación de que «*Homini igitur nihil homine utilius*» (No hay nada más útil al hombre que el hombre) (16).

Entre los pensadores modernos que más resueltamente han afirmado la capacidad del hombre para hacer el bien, se encuentra en lugar destacado Shaftesbury, fundador de la ética afectiva (17). Su tesis central es la de que la conducta moral es ante todo el resultado de la sensibilidad o sentimientos naturales del hombre. Partiendo del concepto antiguo de «armonía» y «simetría natural», establece un nexo intrínseco entre ética y belleza, reasumiendo con ello la unidad platónica entre lo hermoso y lo bueno. La disposición ética forma parte constitutiva de nuestro ser. La moral no es algo abstracto que el hombre debe aprender por vía pedagógica, sino un sentimiento interior dado ya potencialmente en su naturaleza; de ahí que hable del *moral sense* (sentido moral). Frente a la ética intelectualista de Sócrates y la volitiva de Aristóteles, el filósofo inglés se pronuncia por la ética sensitiva. Consecuente con su fe en la naturaleza humana, rechaza tanto la idea del pecado original como la tesis hobbesiana de que el estado natural del hombre es la guerra de todos contra todos. En este contexto, subraya las inclinaciones sociales del hombre, que califica de innatas. Si el hombre no obra siempre virtuosa y socialmente, es porque se ha alejado de su esencia y vive en estado de alienación. Shaftesbury es, por su optimismo, un discípulo de la ética griega, pero ocupa una posición original a causa de su insistencia sobre la base afectiva

de la conducta moral. Sigue también a los griegos al identific
la felicidad con el bien.

Shaftesbury ejerció una gran influencia sobre el pensamien
de su tiempo, especialmente sobre Rousseau y Schiller, pe
también sobre su compatriota David Hume. El elemento estétic
no juega en Hume un papel tan importante como en Shaftesbur
pero su moral está fundada también en la naturaleza humana, e
nuestra capacidad afectiva y sensitiva. Su elemento básico no es l
razón, sino los sentimientos. Así dirá: «La razón es completament
inactiva y no puede ser la fuente de un principio tan activo com
la conciencia o el principio de la moral» (18). El fundament
del bien es la simpatía, que es un rasgo innato en el hombre
Como buen empirista, Hume se guarda muy bien de sublimar l
estructura moral de éste, pero no dejará de reconocer la «*gener
benevolence in human nature*» (19). Fiel a su realismo, valora lo
actos morales por sus efectos benefactores en la sociedad; d
ahí que, según él, «las virtudes sociales son ciertamente las má
valiosas» (20). Pero los sentimientos no bastan para garantiza
la virtud, precisamente porque son algo subjetivo expuesto a l
arbitrariedad y a la injusticia. La sensibilidad ética tiene que se
completada con la reflexión racional, base, a su vez, de lo univer
sal. Kant está ya aquí preconfigurado.

Francis Hutcheson —otro discípulo de Shaftesbury—, saliend
al paso del pesimismo antropológico de Berhard de Mandeville, s
pregunta cómo es posible que, a pesar de sus inclinaciones egoís
tas, el hombre sea capaz de obrar altruista y generosamente. E
este contexto, afirma que «hemos sido creados por la naturalez
(*formed by nature*) para ayudarnos mutuamente, y no para servir
nos únicamente a nosotros mismos» (21). Ello es posible gracia
a «*all the tender social feelings of the heart*» (22). Estaba tan conven-
cido de la naturaleza moral del hombre que llegó a afirmar que
incluso las malas personas son capaces de asistir a los que han sido
víctimas de algún daño (*to assist the injured*) (23). Su compatriota
Adam Smith es sobre todo conocido por su obra *La riqueza de las
naciones*, pero es también autor del libro *Theory of Moral Sentiments*,
en el que subrayaba la capacidad del hombre para sentir como
propio el dolor de los demás, un rasgo antropológico que, lejos de

circunscribirse a las personas virtuosas, es común a todos los seres humanos. De manera parecida, los ilustrados franceses parten del nexo causal existente entre naturaleza y moral. Para Diderot, está fuera de toda duda que el amor al prójimo forma parte de la estructura natural del hombre, lo mismo que el desprendimiento y el espíritu de solidaridad y de ayuda; de ahí que, siguiendo a los antiguos, opinase que la manera ideal de ser felices es la de ser un «*homme de bien*» (24). En la misma línea, Helvetius afirma que «el hombre ha sido hecho para la virtud» (25). Rousseau parte de la bondad natural del hombre: «Establezcamos como máxima indiscutible que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos: no hay ninguna perversidad originaria en el corazón humano» (26). Por eso escribe: «Pero ¿cree Vd. que en la tierra existe una sola persona tan corrompida que no haya sentido alguna vez la tentación de hacer el bien?» (27). No es en la naturaleza humana donde hay que ir a buscar el mal —afirma—, sino en el desarrollo histórico-social. Como Rousseau, el teórico del socialismo Charles Fourier cree que el hombre es bueno por naturaleza y que es sólo la sociedad la que lo pervierte. La clave para contrarrestar este influjo negativo del entorno social es la educación, a la que calificaría de «segunda naturaleza». Augusto Comte concibió su «*physiqu sociale*» partiendo de la base del «*altruisme naturel*» del hombre.

El pensamiento ético de la Ilustración culmina en Kant. En su fase inicial —el período anterior a las *Críticas*—, asumió posiciones cercanas a Shaftesbury, Hume y Rousseau, identificándose más o menos con la concepción empírica y antropológica de la moral: simpatía, sentimientos naturales, etcétera. Pero poco a poco, se distanció de esta posición afectiva y buscó una base ética independiente de los sentimientos y afectos del hombre. Kant aplica a la ética el mismo criterio en que se apoya su teoría del conocimiento. De igual manera que existe una razón pura, ha de existir una moral pura, surgida exclusivamente de la autonomía de la razón, una tesis que se vislumbra ya claramente en el prólogo a la *Metafísica de las costumbres.* El filósofo de Königsberg rechaza una ética fundada en el sentimiento de simpatía, afirmando que la conducta propiamente moral está en relación inversa a la sensibili-

dad. El hombre es moral en la medida en que es capaz de cumplir con el imperativo categórico moral en contra de sus inclinaciones espontáneas. Kant concibe la moral como una categoría racional *a priori* e independiente de los sentimientos subjetivos y personales de cada respectivo individuo. El bien no es, pues, un producto de la *Neigung* (inclinación natural) sino del *Pflicht* (deber).

La postura del marxismo sobre la naturaleza humana es tan ambivalente como contradictoria. Como en Hegel, el fundamento para una humanización de las condiciones de vida del hombre es la historia y, dentro de ella, el desarrollo de las fuerzas de producción, en modo alguno la naturaleza y la moral. La naturaleza original es interpretada por Marx como el reino de la violencia y la fuerza bruta. En este sentido, su concepción antropológica está más cerca de la de Hobbes que la de Rousseau.

La pretensión nietzschiana de crear un orden de valores «más allá del bien y del mal» parte de un planteamiento irracional carente de todo rigor científico, y no persigue otro objetivo que el de legitimar la subordinación de lo que él llama «moral de esclavos» a la «moral señorial» postulada por él; de ahí sus ataques al cristianismo y al humanismo en su conjunto, en los que ve no la expresión de una moral superior, sino del resentimiento del débil ante el fuerte. Eso explica su defensa de la «voluntad de poder» y su apología del egoísmo como el derecho de las *vornehmen Seelen* (almas distinguidas) a explotar y utilizar a los demás en provecho propio.

Sin entrar aquí en la controversia nunca concluida de si el hombre es por naturaleza bueno o malo, creemos que, sin la capacidad genética del hombre para comprender y hacer el bien, la humanidad no hubiera estado en condiciones de sobrevivir y reproducirse. Tampoco queremos sumarnos al eterno debate de si la conducta ética del hombre ha de apoyarse en sus sentimientos naturales o debe ser el fruto del sentido del deber, como sostienen Kant y demás representantes de la concepción deontológica de la moral. Nos limitamos a señalar que la línea fronteriza entre una ética espontánea y una ética reflexiva no es siempre fácil de trazar, y asimismo que, sin el concurso de los atributos naturales del

hombre, una conducta ética basada exclusivamente en el sentido del deber es difícil de explicar. Una doctrina moral que, en efecto, sólo quiera ser pura reflexión racional y prescinda de rasgos antropológicos como la simpatía, la compasión, la espontaneidad emocional, o lo que Pascal llamaba *raisons du coeur*, me parece altamente abstracta e incluso inconcebible. Sólo hay que remontarse en este contexto a lo que Aristóteles nos dice en el capítulo noveno de su *Ética a Nicómano*: a saber, que los actos morales van siempre unidos a la alegría interior. La ética deontológica, propugnada especialmente por Kant, es el resultado de una concepción reduccionista de la naturaleza humana, compuesta tanto de razón como de sentimientos. O según señala Charles Taylor: «*The notion that morality is exclusively concerned with obligations has a restricting and distorting effect on our moral thinking and sensibility*» (28). Una moral realmente concreta no puede cimentarse sólo en el «deber» o «tener que», dado que presupone la adhesión voluntaria del «querer». Más que una camisa de fuerza es, a mi juicio, una necesidad íntima. Es lo que el mismo Kant reconoce indirectamente al señalar que «sólo el corazón alegre (*fröhlich*) es capaz de gozar del sentimiento del bien» (29).

El bien puede manifestarse de las más diversas maneras, pero su sustrato esencial es el de servir al prójimo, esto es, se gesta en el interior del sujeto como deseo o necesidad de tender la mano a los demás y de contribuir a su felicidad. La moral es constitutivamente de naturaleza relacional y tiene como objeto la superación de la esfera del propio yo y la creación de un espacio convivencial en el que cada uno se sienta protegido y respetado por los demás. Lo humano, como concretización del bien, aspira espontáneamente y por naturaleza a abrirse camino en la sociedad y a universalizarse. En este sentido, significa el intento de contribuir al advenimiento de un mundo justo, un compromiso que puede realizarse tanto a nivel sociopolítico como interpersonal. El que se elija uno de los dos caminos o ambos a la vez depende siempre de la vocación o predisposición de cada respectivo sujeto. Lo único importante es el deseo o la voluntad de tender la mano a los seres necesitados y hacerles sentir que no están solos en el mundo.

UN DESAFÍO PERMANENTE

En general, la persona éticamente comprometida no tarda en descubrir que su entorno social acoge sus ideales con indiferencia, disgusto o abierta hostilidad. Ello significa que su compromiso ético entra automáticamente en conflicto con la realidad interhumana y social. No necesito subrayar que hacer frente a este desafío requiere una gran fuerza de carácter, lo que explica que la mayoría de las personas lo eludan y opten por retirarse a la *splendid isolation* de su vida privada. Si eligen la sumisión y la acomodación, es porque para el individuo medio cuenta más la existencia puramente animal que la verdad, la dignidad, el derecho, la libertad, la autodeterminación y otros valores de rango superior.

Personalmente, considero que la elección del bien como norma de conducta es la forma más alta y hermosa de la plenitud. Que ello no es fácil de cumplir, lo acabo de subrayar unas líneas más arriba. Precisamente aquí, se revela la estructura dual de la criatura humana. Pero lo más difícil no es aspirar al bien, sino tener que soportar nuestra impotencia frente a los males del mundo y verse confrontado, día tras día, con la conciencia de nuestra nulidad; de ahí la duda que a menudo nos asalta y la tentación siempre presente de renunciar a nuestros ideales y engrosar la larga fila de los inhibidos y «sanchopancistas» que sólo piensan en sí mismos y son indiferentes a las cuitas de los demás. Si algo está claro para mí, es que las personas que han tomado partido por el bien viven su ser como no-ser y agonía interior. Igual que los grandes santos y místicos, están íntimamente familiarizadas con la «noche oscura del alma» de la que tan elocuentemente nos habla San Juan de la Cruz. Se pasa a menudo por alto que quienes sienten la necesidad de consolar a los demás son los primeros que necesitan consuelo. En contra de una opinión muy extendida, los bienhechores de la humanidad no suelen ser fuertes sino más bien vulnerables y quebradizos (probablemente, más vulnerables y quebradizos que el común de la gente, porque son más sensibles y más propensos al dolor), de ahí su imperiosa necesidad de ser comprendidos y aceptados por los demás, su sed de calor y cariño. Yo diría que si eligen el bien, es porque lo necesitan más que nadie. Quien sólo

vive para sí mismo puede renunciar fácilmente al afecto de sus prójimos. Por lo demás, ¿quién ha dicho que hay que ser fuertes? Y ¿qué es lo que debe entenderse realmente por «fuerza»? Lo que *vox populi* se entiende por este concepto se compone generalmente de dureza, insensibilidad, agresividad y espíritu de lucha, que son exactamente los atributos que en el mundo deshumanizado y cosificado de nuestros días más predicamento tienen, ya que son los más adecuados para cosechar triunfos y hacer carrera. No necesito decir que ésta no es la fuerza de la que surge el bien. La decisión de permanecer fieles a determinados valores y modos de ser exige otros atributos, desde la dulzura a la ternura. He aquí la verdadera y única fuerza de la que el hombre de bien dispone.

La elección del bien es todo lo contrario de un camino seráfico e idílico, como tiende a creer la hagiografía al uso, sea en su versión religiosa o secular. Lo único cierto es que cuanto más profundo y auténtico sea nuestro compromiso con el bien, más implacable será la prueba a la que estaremos sometidos. Erróneo es también partir del supuesto de que la elección del bien sólo aporta recompensas. En realidad, es inseparable de la decepción e incluso de la amargura, una experiencia a la que, en primer lugar, pertenece la sensación de que nuestro intento de ser generosos y solidarios con los demás ha sido en vano. Éstos son los momentos en los que todo lo que nos rodea se nos antoja como absurdo: nuestra impotencia, la inconsciencia de las masas y la falta de escrúpulos de los estratos dirigentes. Si todo esto es cierto, no lo es menos que sólo puede hablarse de victoria cuando se sirve al bien. Todo lo demás es derrota. Los supuestos vencedores glorificados sin cesar por las tribunas mediáticas al servicio del sistema son, en realidad y en sentido profundo, los verdaderos vencidos y derrotados. En una sociedad que ha vuelto la espalda al bien y vive sobre todo a la caza del poder, del dinero, del hedonismo o del éxito, no puede darse ningún vencedor digno de este nombre, como iremos comprobando en contextos y capítulos venideros.

(1) Este capítulo es la versión ampliada y en castellano del texto «*Vom Guten und Bösen*» que publiqué en la revista *UtopieKreativ*, Berlín 2006

(2) Sören Kierkegaard, *Entweder/Oder*, tomo II, p. 177, Gütersloh 1987

(3) Helvetius, *De l'esprit*, p. 369, Verviers 1973

(4) Leo Schestow, *Aufs Hiobs Waage*, p. 371, Berlín 1929

(5) Peter Koslowski, *Gnosis und Theodizee*, p. 34, Viena 1993

(6) Leibniz, *Essais de Theodicée*, p. 71, parís 1969

(7) Ibid, p. 71

(8) Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, p. 243, París 1983

(9) Diderot, *Oeuvres philosophiques*, p. 65, París 1961

(10) Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, p. 85, Stuttgart 1983

(11) Hegel, *Grundlinien der philosophie des Rechts*, en: Werke in zwanzig Bänden», tomo VII, p. 265, Francfort 1970

(12) Hermann Hesse, *Gesammelte Briefe*, tomo III (1936-1948), p. 182, Francfort 1982

(13) Dorothee Sölle, *Wählt das Leben*, p. 65, Stuttgart 1980

(14) Baehong Lee, *Die politische Philosophie in Platon's Nomoi*, p. 144, Francfort 2002

(15) Spinoza, *Ethica*, pars IV

(16) Ibid., pars IV

(17) Entre las principales obras de Shaftesbury figuran: *Enquiry Concerning Virtue or Merit* (1699); *A Letter Concerning Enthusiasm* (1708); *Sensus Communis* (1709); *The Moralists* (1709) y *Soliloquy, or Adress to an Author* (1711)

(18) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 420, Nueva York 1961

(19) David Hume,*The Philosophical Works*, tomo I, p. 270

(20) Ibid., p. 280

(21) Francis Hutcheson, «A System of Moral Philosophy», en *Collected Works*, tomo VI, p. 105, Hildesheim/Zurich/Nueva York 1990

(22) Ibid., p. 137

(23) Ibid., p. 222

(24) Diderot, *Oeuvres philosophiqaues,* op. cit., p. 595
(25) Helvetius, *De l'esprit,*, p. 189
(26) Rousseau, *Émile ou de l'éducation,* p. 111
(27) Rousseau, Ibid., p. 379
(28) Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity,* p. 89, Cambridge 1989
(29) Kant, *Werke in zwöf Bänden,* tomo XII, p. 745

III. CONVIVENCIA Y CONFLICTO

LA LUCHA DE LOS CONTRARIOS

La *struggle for life* es uno de los elementos centrales de la existencia humana, una lucha que no se manifiesta siempre de la misma manera, pero que, sin excepción, forma parte integral de toda comunidad. Y dado que esta pugna o guerra de todos contra todos engendra conflictos de toda clase, es inevitable que la sociedad intente erradicarlos o reducirlos a un mínimo por medio de un determinado código de leyes y de un aparato punitivo capaz de llevarlas a la práctica. Max Horkheimer: «A lo largo de toda la historia, la integración del individuo se ha realizado a través de coacciones físicas, organizativas y culturales, y ello tanto en las sociedades justas como injustas» (1). De igual modo, Georges Bataille: «Sería ilusorio imaginar que la realidad pudiera transformarse de tal manera que la represión social fuera innecesaria» (2). La ley no es un fenómeno natural sino histórico, y es siempre la consecuencia de la proclividad del hombre a obrar perjudicando y haciendo daño a los demás. Es en este contexto en el que Karl Raimund Popper define al Estado como «un mal inevitable» (3). No es casual que, al hablar de la sociabilidad del hombre, Kant subrayase también su carácter *ungesselig* (insociable) (4). La reconciliación de lo interno y lo externo, de lo individual y colectivo —meta central del pensamiento universal— no ha podido

ser alcanzada nunca, y sigue siendo una de las grandes aporía a las que se enfrenta el género humano. La tesis de Adam Smitl de que, al perseguir su propio interés el individuo fomenta coı frecuencia y sin saberlo los intereses de la sociedad mejor que s se lo propusiera intencionadamente, se ha revelado de continu como pura ilusión. Lo mismo reza sobre los efectos positivos qu asignaba a la *invisible hand* (5). Pero si el ideario liberal propug nado por Adam Smith y sus sucesores ha creado más problema de los que ha resuelto, la opción holística ha originado, por sı parte, catástrofes como la del comunismo soviético, sin habla ya de aberraciones antidemocráticas como la del totalitarism nazifascista. El problema de ambas corrientes de pensamient es que han intentado construir una síntesis eliminando ya sea al individuo, ya sea a la totalidad social. La máxima kantiana de que «La razón consiste en la capacidad de armonizar la relación de lo general y lo particular» no se ha cumplido nunca (6).

La experiencia histórica y cotidiana nos demuestra una y otra vez que la conducta ética como norma de convivencia es insuficiente para un funcionamiento armónico e irénico de la sociedad. En sentido absoluto, toda sociedad ha sido, en mayor o menor grado, conflictiva, sobre todo en el plano de la relación interpersonal. O dicho de otra manera, en la sociedad surgen y existen muchísimos más conflictos de los que registra la ley. El origen de este estado de cosas es siempre el mismo: la diferencia de intereses y preferencias existentes entre los miembros del cuerpo social. Los hombres están unidos por muchos lazos comunes, pero no menos divididos están por toda clase de divergencias y criterios contrapuestos. «La sociedad, esto que se llama el mundo —escribía Chamfort desde su perspectiva pesimista—, no es más que la lucha de mil pequeños intereses opuestos, una lucha eterna de todas las vanidades entrecruzándose y chocando entre sí» (7). Eso explica que la historia del género humano haya sido un proceso siempre renovado de unión y desunión, de concordia y de discordia, de odio y amor, de paz y de guerra, de amistad y de enemistad, tanto en el ámbito interpersonal como colectivo. Y precisamente porque el hombre no logra en general vivir en paz con sus semejantes, ha estado sometido siempre, en mayor o menor, grado a lo que

Freud llamaba *äussere Zwang* (coerción externa), ejercida por las instituciones y los mecanismos de poder. Ésta ha sido, en efecto, la respuesta histórico-social a las tendencias antisociales del hombre: imponer por la fuerza el cumplimiento de las leyes y normas de conducta que el individuo medio procura rehuir. La aceptación voluntaria de los imperativos convivenciales requiere lo que en la terminología freudiana se llama *Triebverzicht* (renuncia a satisfacer todo lo que nuestros instintos elementales anhelan), una actitud que constituye lo que el fundador del Psicoanálisis entiende como cultura propiamente dicha. Existe cultura en la medida en la que el individuo supedita las exigencias de su propio Ego a las exigencias del Super-ego colectivo, pero dado que el instinto libidinoso sigue actuando en el Subconsciente, el individuo tiene que enfrentarse a un nuevo conflicto, esta vez entre su conciencia y sus apetitos primarios, un conflicto que le arroja a estados de neurosis difícilmente superables, lo que reza especialmente para las masas. Cuando Freud habla de «cultura», lo hace de manera muy distinta al significado que la Ilustración y la teoría del progreso adjudican a este término. La diferencia fundamental entre ambas concepciones es la de que mientras el evolucionismo racionalista cree que el progreso histórico eliminará paulatinamente la dimensión irracional del hombre, Freud parte del supuesto de que el irracionalismo es inextinguible y formará siempre parte del subconsciente humano. No se necesita compartir el biologicismo freudiano —sobre todo su pansexualismo— para reconocer que su visión de la criatura humana es más realista que la del racionalismo *more geometrico*. Por lo demás, el médico vienés no hace más que repetir, con un aparato conceptual y un vocabulario nuevos, lo que el pensamiento pesimista ha expresado siempre; de ahí el estrecho parentesco que existe entre su sombría concepción del hombre y el *homo homini lupus* de Hobbes o la filosofía de Schopenhauer. Su pesimismo antropológico no le impidió, de todos modos, reconocer el progreso realizado por la humanidad a la hora de dominar sus instintos destructivos, progreso que se produce cuando la coerción externa es sustituida por la interiorización de esta coerción, esto es, cuando el individuo cumple *motu proprio* sus deberes sociales. Pero fiel a su concepción elitista

ser alcanzada nunca, y sigue siendo una de las grandes aporías a las que se enfrenta el género humano. La tesis de Adam Smith de que, al perseguir su propio interés el individuo fomenta con frecuencia y sin saberlo los intereses de la sociedad mejor que si se lo propusiera intencionadamente, se ha revelado de continuo como pura ilusión. Lo mismo reza sobre los efectos positivos que asignaba a la *invisible hand* (5). Pero si el ideario liberal propugnado por Adam Smith y sus sucesores ha creado más problemas de los que ha resuelto, la opción holística ha originado, por su parte, catástrofes como la del comunismo soviético, sin hablar ya de aberraciones antidemocráticas como la del totalitarismo nazifascista. El problema de ambas corrientes de pensamiento es que han intentado construir una síntesis eliminando ya sea al individuo, ya sea a la totalidad social. La máxima kantiana de que «La razón consiste en la capacidad de armonizar la relación de lo general y lo particular» no se ha cumplido nunca (6).

La experiencia histórica y cotidiana nos demuestra una y otra vez que la conducta ética como norma de convivencia es insuficiente para un funcionamiento armónico e irénico de la sociedad. En sentido absoluto, toda sociedad ha sido, en mayor o menor grado, conflictiva, sobre todo en el plano de la relación interpersonal. O dicho de otra manera, en la sociedad surgen y existen muchísimos más conflictos de los que registra la ley. El origen de este estado de cosas es siempre el mismo: la diferencia de intereses y preferencias existentes entre los miembros del cuerpo social. Los hombres están unidos por muchos lazos comunes, pero no menos divididos están por toda clase de divergencias y criterios contrapuestos. «La sociedad, esto que se llama el mundo —escribía Chamfort desde su perspectiva pesimista—, no es más que la lucha de mil pequeños intereses opuestos, una lucha eterna de todas las vanidades entrecruzándose y chocando entre sí» (7). Eso explica que la historia del género humano haya sido un proceso siempre renovado de unión y desunión, de concordia y de discordia, de odio y amor, de paz y de guerra, de amistad y de enemistad, tanto en el ámbito interpersonal como colectivo. Y precisamente porque el hombre no logra en general vivir en paz con sus semejantes, ha estado sometido siempre, en mayor o menor, grado a lo que

Freud llamaba *äussere Zwang* (coerción externa), ejercida por las instituciones y los mecanismos de poder. Ésta ha sido, en efecto, la respuesta histórico-social a las tendencias antisociales del hombre: imponer por la fuerza el cumplimiento de las leyes y normas de conducta que el individuo medio procura rehuir. La aceptación voluntaria de los imperativos convivenciales requiere lo que en la terminología freudiana se llama *Triebverzicht* (renuncia a satisfacer todo lo que nuestros instintos elementales anhelan), una actitud que constituye lo que el fundador del Psicoanálisis entiende como cultura propiamente dicha. Existe cultura en la medida en la que el individuo supedita las exigencias de su propio Ego a las exigencias del Super-ego colectivo, pero dado que el instinto libidinoso sigue actuando en el Subconsciente, el individuo tiene que enfrentarse a un nuevo conflicto, esta vez entre su conciencia y sus apetitos primarios, un conflicto que le arroja a estados de neurosis difícilmente superables, lo que reza especialmente para las masas. Cuando Freud habla de «cultura», lo hace de manera muy distinta al significado que la Ilustración y la teoría del progreso adjudican a este término. La diferencia fundamental entre ambas concepciones es la de que mientras el evolucionismo racionalista cree que el progreso histórico eliminará paulatinamente la dimensión irracional del hombre, Freud parte del supuesto de que el irracionalismo es inextinguible y formará siempre parte del subconsciente humano. No se necesita compartir el biologicismo freudiano —sobre todo su pansexualismo— para reconocer que su visión de la criatura humana es más realista que la del racionalismo *more geometrico*. Por lo demás, el médico vienés no hace más que repetir, con un aparato conceptual y un vocabulario nuevos, lo que el pensamiento pesimista ha expresado siempre; de ahí el estrecho parentesco que existe entre su sombría concepción del hombre y el *homo homini lupus* de Hobbes o la filosofía de Schopenhauer. Su pesimismo antropológico no le impidió, de todos modos, reconocer el progreso realizado por la humanidad a la hora de dominar sus instintos destructivos, progreso que se produce cuando la coerción externa es sustituida por la interiorización de esta coerción, esto es, cuando el individuo cumple *motu proprio* sus deberes sociales. Pero fiel a su concepción elitista

y selectiva del hombre y de la sociedad, Freud no deja de señalar que ésta es una meta reservada a una minoría excelsa que las masas difícilmente pueden alcanzar.

LA POLÍTICA

El punto neurálgico de la convivencia social e interhumana es la política, la administración de la *res publica*. Es a los gestores políticos a quienes corresponde adoptar las medidas necesarias para el funcionamiento más óptimo posible de la sociedad. En principio, la política es concebida como una ciencia destinada a ordenar satisfactoriamente la convivencia entre los individuos y grupos sociales. Sin embargo, precisamente por ello, lejos de alcanzar el *consensus omnium* a que por naturaleza aspira, se convierte habitualmente en fuente de conflictos más o menos dramáticos, y la causa más habitual de esta conflictividad siempre renovada es la tendencia a instrumentalizar el poder a favor de una facción determinada del cuerpo social. O como escribe William Godwin: «Una de las características obvias de la asociación política es la de tomar una parte por el todo» (8). Pero el sectarismo no es, ni mucho menos, el único signo negativo de la política, ya que no menos frecuente es la falta de ética de quienes dirigen la máquina del Estado, un fenómeno del que Platón se quejaba ya: «El peor castigo —escribía en su *República*— es el de ser gobernados por los *poneroterou* (malos o viles)» (9). Y de manera parecida, Demócrito: «Es harto difícil tener que recibir órdenes de un *chereínos* (alguien inferior)» (10). Pues bien, esto ha sido, en mayor o menor medida, lo que ha ocurrido siempre. Aunque no se comparta la tesis hobbesiana de que el instinto más profundo del hombre es el del afán de poder, es innegable que sus detentadores tienden a abusar de él. Montesquieu: «Porque es una experiencia histórica eterna que todo hombre dotado de poder abusa de él» (11). O como señalaba Sócrates: «Pero la mayor parte de los hombres que ejercen el poder, amigo mío, se vuelven malos» (12). Y en nuestros días Cioran: «Quien no ha conocido la tentación de ser el primero de la ciudad no comprenderá nada de lo que es el

juego político, del afán de sojuzgar a los demás para convertirlos en objetos, ni adivinará tampoco los elementos de los que se compone el arte del desprecio» (13). Ocurre, pues, que la misma política destinada a superar los conflictos de la sociedad pasa a ser, ella misma, un foco de disensiones y sediciones, esto es, de *stásis* (luchas intestinas) entre las diversas facciones ideológicas. Dicho con las palabras de William Godwin: «El Gobierno fue concebido para suprimir la injusticia, pero su resultado ha sido el de perpetuarla» (14).

Precisamente a causa de este peligro siempre latente, surgió pronto una ciencia política encaminada a determinar la forma más recomendable y fecunda de Gobierno, una tradición que se inicia con Platón y Aristóteles, y que culminará en la Ilustración. De lo que se trata es de crear mecanismos e instituciones capaces de controlar el ejercicio del poder, un objetivo que encontrará su expresión más radical en el Estado-Leviatán de Hobbes. El paso del *status naturalis* al *status civilis* presupone un contrato entre los miembros de la comunidad, cuyo fin central es el de encomendar al Estado el mantenimiento del orden y evitar la guerra civil. La concepción autoritaria de Hobbes es el corolario lógico de su concepción antropológica pesimista. Grocio, partiendo de las ideas eternas de Platón, afirma que la justicia es un valor apriorístico cuya vigencia no depende de la experiencia histórica real. Montesquieu verá cumplido este fin por medio de la división entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, modelo del que se nutren, en esencia, las democracias y regímenes constitucionales del presente.

Rousseau asume la teoría contractual de Hobbes, pero asignándole una función completamente distinta. Mientras que la concepción del filósofo inglés parte de la sumisión del individuo a la voluntad omnímoda del Estado-Leviatán, la de Rousseau se apoya en la libertad e igualdad de todos los miembros de la sociedad, de los que emana la «*volonté générale*» como instancia normativa y suprema del «*contrat social*». Quien rige la sociedad no es, pues, un solo individuo, sino la mayoría. Alejándose en parte de sus primeros escritos y de su apología del «hombre natural», el Rousseau maduro parte del supuesto de que el hombre sólo

alcanza su máximo desarrollo y su verdadera libertad renu ciando a su condición natural, uniéndose voluntariamente a l demás y formando sociedad con ellos. Aparte de su defensa de libertad y de su fetichización de la voluntad general, la conce ción rousseauniana es altamente utilitarista: «Lo que el hombr pierde debido al contrato social es la libertad natural y el derech ilimitado a todo lo que le tienta y puede alcanzar; lo que gana e la libertad civil limitada por la voluntad general» (15).

La tendencia a formar grupos y bandos afines es consustancial la naturaleza del hombre. Eso explica que las sociedades humana no hayan sido nunca unitarias, sino que hayan estado dividida en mayor o menor medida, por estamentos, clases y faccione opuestas: ciudadanos libres y esclavos, patricios y plebeyos, noble y villanos, güelfos y gibelinos, católicos y protestantes, monárqui cos y republicanos, burgueses y proletarios. O como afirmab Jefferson: «Por su constitución, los hombres están divididos e dos partidos... En toda sociedad libre y deliberativa deben existir por exigencia de la misma naturaleza humana, partidos opuestos y violentas discusiones» (16). Los modelos asociativos surgidos a lo largo de la historia son numerosos. El de nuestro tiempo es el de los partidos políticos, hijos naturales del orden burgués, el constitucionalismo, el parlamentarismo, el sufragio universal, la crisis religiosa, el industrialismo, la lucha de clases y la sociedad de masas. Sea cual fuere el origen y la identidad ideológica de los partidos, todos ellos tienen algo en común: la pretensión de representar no sólo sus propios intereses, sino los de todo el cuerpo social. Pero esta pretensión es infundada, ya que, como se desprende de su etimología, «partido» es igual a «parte». Fue esta estructura divisionista la que hizo exclamar a Saint-Just ante la Convención: «Todo partido, toda facción, es criminal porque tiende a dividir a los ciudadanos» (17).

El partidismo ideológico es tan consustancial a la política que no pocas corrientes de opinión han querido reducir ésta a un mínimo indispensable (como el liberalismo) o a su completa abolición, como el anarquismo y el marxismo. Ninguna de estas visiones se ha cumplido, pero tampoco el modelo liberal-democrático ha dado los frutos apetecidos. Muy al contrario, el ciudadano eman-

cipado concebido por Kant y demás teóricos de la Ilustración se ha convertido en un ciudadano «desemancipado»; de ahí su creciente incapacidad para defender sus derechos y oponerse a las arbitrariedades e injusticias del poder establecido, un proceso de «desemancipación» que se inicia ya en el ámbito subjetivo como pérdida de la conciencia crítica, base de toda cultura política digna de este nombre. El sistema, claro, se frota las manos, pues cuanto más conformismo, más negocio, más consumo de cosas inútiles y superfluas, más automatismo y mimetismo; y cuanta más inhibición y pasividad política, más fácil para los poderosos de la tierra organizar, llevar adelante y justificar ante la opinión pública sus guerras de agresión, su política neocolonialista, su violencia estructural, sus mentiras y demás manifestaciones de su desgobierno. Emmanuel Lévinas no exagera al escribir que «abandonada a sí misma, la política lleva en sí misma una tiranía» (18).

La dialéctica hegeliana del amo y del esclavo funciona hoy mejor que nunca. Y ello sin necesidad de recurrir a la opresión abierta, como en los regímenes totalitarios, sino con el consentimiento o la resignación del individuo administrado. En teoría, la democracia contiene en su propia sustancia el principio de autocorrección, mas en la práctica ocurre a menudo exactamente lo contrario. Una cosa parece clara: sin el compromiso activo de la ciudadanía, los partidos políticos de uno y otro bando tienden a hacer un uso bastardo del poder. El pueblo soberano, glorificado desde sus orígenes griegos como la encarnación del espíritu democrático, es hoy sobre todo masa. Ahora bien, no una masa unida por un ideal u objetivo común, sino compuesta de individuos atomizados y sin apenas vínculos profundos entre sí. La estratificación social, profesional y económica de la sociedad dificulta naturalmente la unidad de acción del electorado. Existen, sin duda, intereses comunes, pero, en general, quedan subordinados a los intereses particulares o de grupo. En un mundo que Paul Ricoeur ha llamado «sin semejantes», es difícil que surja una praxis política capaz de contrarrestar los errores y las tropelías de los estratos gobernantes. La vocación específicamente política, que en sociedades técnicamente menos desarrolladas era un fenómeno muy extendido, es en la sociedad posindustrial de nuestros días

claramente minoritaria. Quien más y quien menos da prioridad a su *privacy*, a las pequeñas o grandes satisfacciones que su vida personal o familiar le ofrece, un fenómeno previsto ya claramente por Benjamin Constant: «El peligro de la libertad moderna es el de que, absorbidos por el goce de nuestra independencia privada y por la consecución de nuestros intereses particulares, renunciemos demasiado fácilmente a nuestro derecho a participar en el poder político» (19). A este fenómeno hay que añadir el cansancio y el pesimismo oculto propios de toda sociedad saturada. «Allí donde hay un hombre que ejerce autoridad —escribía Oscar Wilde— hay un hombre que resiste a la autoridad» (20). Hoy más bien podríamos decir que la tendencia media es la de obedecer a la autoridad, no la de enfrentarse a ella; de ahí el conformismo reinante.

Pero no han cambiado sólo el hombre y la sociedad, sino también el mismo concepto de «política». En momentos cosmohistóricos y trascendentales, cuando el hombre luchaba por la conquista, la defensa o la salvación de la libertad y otros derechos irrenunciables, la política era una empresa heroica inseparable del sacrificio, el coraje y el riesgo de la cárcel y de la muerte. Estabilizado ya el orden democrático-capitalista, ha pasado a ser rutina y mediocridad pequeñoburguesa. En su libro *Capitalism, Socialism and Democracy*, publicado en plena II Guerra Mundial, Joseph Schumpeter señalaba ya que el capitalismo se caracteriza por su *unheroic* modo de vida. Lo que era ya cierto para la sociedad industrial de entonces lo es todavía más para la sociedad posindustrial de nuestros días, cada vez más estandarizada y normativizada. Y si algo queda de heroicidad, no es en el seno de la política donde hay que ir a buscarlo, sino en las capas humildes, reproletarizadas y marginadas de población, que con escasos o casi nulos medios económicos, no sucumben al destino adverso al que el sistema les ha condenado, trátese de obreros en paro crónico, de mujeres solteras con hijos, de jubilados con una pensión misérrima, de pobres inmigrantes sin seguridad laboral o social o de personas de edad que han enviudado y viven —y hasta mueren— en plena soledad. Éste es el heroísmo callado del que nadie habla porque transcurre en el ámbito recóndito del hogar o de los asilos de

ancianos. Lo mismo cabe decir *mutatis mutandis* de las personas que, en vez de entregarse a las «delicias» de la sociedad del bienestar, dedican su tiempo libre al voluntariado social o se enfrentan, a título personal o en pequeños grupos, a la injusticia imperante. Aparte de estas excepciones, lo que predomina es el egoísmo y la frialdad, que son las formas más tristes y descorazonadoras de la «desemancipación» reinante.

EL DISCURSO DEL PODER

Precisamente por su carácter genéticamente opresivo y por las contradicciones en que continuamente incurre, el poder necesita autolegitimarse continuamente a sí mismo, de manera que su acción práctica es, a la vez, discurso autojustificativo. El discurso del poder está basado, por ello, en una interpretación aparente de la realidad, es esencialmente ideológico y taumatúrgico. Su función es la de ocultar la realidad y construir ficciones. Por ello, todo sistema de poder no es solamente un sistema político, económico y social, sino también un sistema de palabras, un código semántico, un lenguaje, una determinada manera de expresarse. O como escribía mi fallecido amigo Felipe Mellizo en un agudo estudio sobre el significado de la semántica: «Toda la historia se ha hecho hablando... Todo arte de mandar ha sido un arte de hablar» (21). Esto ha sido siempre así, pero lo es especialmente en la era de los medios de comunicación de masas y de la difusión incesante de noticias, mensajes y declaraciones. Y al igual que en los demás ámbitos de la sociedad tardocapitalista, la palabra pública está regida por la ley de la competencia, el mercado y la relación de fuerzas. Lyotard definía el lenguaje como una guerra civil general en la que los contendientes se combaten a través de lo que él llamaba «darwinismo lingüístico». Yo prefiero hablar de «mercado de palabras», el cual, como el de la economía, está dominado por el gran capital y demás grandes grupos de presión. Pierre Bordieu se refería en este contexto, con plena razón, al «*capital linguistique*» y al «*rendement informatif*», términos procedentes directamente del vocabulario económico (22).

Pero el poder de la palabra sirve no sólo para expresar cosas, sino también para tergiversarlas, ocultarlas o silenciarlas. Ello explica que, muy a menudo, sea un baile de máscaras y disfraces verbales. Detrás de afirmaciones apologéticas como las cruzadas de libertad de EE.UU., se esconden realidades vergonzosas como las guerras de agresión contra Yugoslavia, Afganistán o Irak. Cuando los mandos de la OTAN declaran en nombre del «intervencionismo humanitario» que la misión de esta organización es la pacificar el mundo, están ocultando que su verdadera función es la de asegurar, *manu militari*, el dominio de Occidente sobre las demás regiones del globo. Los administradores de la *res publica* y sus lacayos mediáticos se llenan la boca glorificando de continuo la democracia, el Estado de derecho y la sociedad civil, pero hablan lo menos posible de las tragedias y escándalos humanos y sociales generados por este sistema de poder en su versión contemporánea. La tan cacareada era de la información es, a la vez y ante todo, la «era de la desinformación». También aquí se confirma la vieja máxima filosófica de que «Toda afirmación es una negación».

El dominio de clases y de unos pueblos sobre otros se inicia ya en el ámbito del *logos* manipulado. En contra de lo que afirman Jürgen Habermas y los demás representantes de la *Diskursethik* y de la intercomunicación no-coactiva, el discurso público no es libre, sino que está sometido a la influencia masiva y siempre presente de los sectores hegemónicos de la sociedad. Ello explica que el ciudadano medio carezca de tribunas propias para expresar su opinión, lo que reza especialmente para las capas humildes de población y las clases obreras en general, que desposeídas de sus antiguos órganos culturales e informativos, tienen que recurrir a los «mandarines» de la industria mediática ligada al sistema (23). Cuanto más pobre es uno, menos posibilidades tiene de hacerse oír. Por ello, es lícito decir que, en el plano de la información, asistimos al mismo proceso de expropiación que tiene lugar en el universo socioeconómico. E igualmente lícito es afirmar que el dominio ejercido por el discurso del poder establecido equivale, *de facto*, a una censura, aunque no de una censura prescrita por orden gubernativa, como en las dictaduras y regímenes

totalitarios, sino de una censura gestada en la propia dinámica orgánica de la acumulación del capital tanto real como simbólico. Los procedimientos son distintos, pero el resultado, análogo: la monopolización de los órganos de opinión por las grandes cadenas de televisión estatales y privadas, por la prensa de gran tirada y por la industria de la cultura al servicio del comercio y del orden vigente. Lo mismo que hay parias sociales, hay parias excluidos del debate público. Cada cuatro años pueden acudir ciertamente a las urnas, si bien después de haber tenido que guardar silencio sobre las tropelías y arbitrariedades cometidas por los gobernantes de turno durante ese largo plazo de tiempo. Es quizá la peor de las humillaciones y soledades: no poder proclamar a viva voz las decepciones sufridas o el dolor que uno siente. Para este tipo de queja, el sistema no tiene previsto ningún espacio informativo; de ahí que lo que más se oye en medio del eco omnipresente del discurso difundido por el poder es, sobre todo, el silencio de quienes han sido despojados de la palabra.

La tarea de autolegitimarse a sí mismo la encomienda el sistema a los intelectuales. Karl Mannheim: «En toda sociedad existen grupos sociales cuyo especial cometido consiste en suministrar a la sociedad una cosmovisión determinada. A estos grupos, los denominamos la *intelligentsia*» (24). Dado que la tarea de servir al poder va acompañada casi siempre de honores y recompensas, los «intelectuales orgánicos» —como los llamaba Gramsci— son, en general, los que *motu proprio* se apresuran a asumirla voluntariamente, sea para legitimar a regímenes totalitarios o a sistemas libremente elegidos por el pueblo soberano. Han existido y siguen existiendo intelectuales íntegros, pero mucho más numerosos son los que venden sus conocimientos al mejor postor. Eso explica que el discurso crítico y antisistémico de otras épocas haya sido sustituido en gran parte por el discurso mimético, servil y antiemancipativo de las plumas mercenarias al servicio de la mayor gloria del sistema. Su función consiste, esencialmente, en difamar como absurdos y contraproducentes todos los proyectos redencionales de la humanidad y en hacernos creer que lo único que cuenta es el individuo atomizado y desocializado engendrado por el capitalismo avanzado.

(1) Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 137-138, Francfort 1967
(2) Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, tomo II, p. 1970
(3) Karl Raimund Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, p. 170, Munich 1984
(4) Kant, *Werke*, tomo VIII, p. 611
(5) Véase especialmente *The Wealth of Nations*
(6) Kant, *Werke*, tomo XII, p. 731
(7) Chamfort, *Maximes et pensées*, p. 73, París 1970
(8) William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, p.283
(9) Platón, *Politeia*, 347c
(10) Demócrito, *Fragmente zur Ethik*, fragm. núm. 49, p. 111, Ed. Reclam
(11) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, tomo I, p. 162, París 1956
(12) Platón, *Gorgias*, 526b
(13) Cioran, *Histoire et utopie*, p. 53, París 53
(14) William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, p. 76
(15) Rousseau, *Du contrat social*, Libro I, cap. VIII
(16) Thomas Jefferson, *On Democracy*, p. 42-43, Nueva York 1954
(17) Saint-Juste, *Discours et rappots*, p. 171, París 1957
(18) Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, p. 276, La Haya 1968
(19) Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes*, p. 512-513, París 1980
(20) Oscar Wilde, *Intentions and Other Writings*, p. 200, Delphin Books, Nueva York
(21) Felipe Mellizo, *El lenguaje de los políticos*, p. 14, Barcelona 1968
(22) Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, p. 43, París 1982
(23) Me he ocupado de esta temática en mi libro *Cultura proletaria y cultura burguesa*, Madrid, 1972
(24) Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, p. 11, Francfort 1985

IV. LA ONTOLOGIZACIÓN DE LA HISTORIA

SER Y DEVENIR

La filosofía moderna tiende, especialmente a partir de Hegel, a explicar al hombre no por lo que éste es por naturaleza y aquí y ahora, sino por lo que todavía no ha llegado a ser, una concepción teleológica o escatológica que se nutre en parte del profetismo hebreo y en parte de Heráclito, que fue el primero en ocuparse a fondo de la noción de «temporalidad» como eje central de la constitución óntica del hombre (1). Ahora bien, a diferencia de Hegel y de sus numerosos discípulos, que interpretan la temporalidad del hombre y de la historia en sentido ascendente y apologético, Heráclito se limita a interpretar el «todo fluye» como un simple fenómeno físico o natural, sin adjudicarle ningún significado trascendental. Y ello es lógico en un pensamiento no-metafísico que en contra de la concepción judía de la *creatio ex nihilo,* parte de la eternidad increada del cosmos. El devenir forma parte de la verdad del ser, pero no como algo separado de él, sino como una categoría ontológica cuyo fundamento no deja de ser nunca su *arché* (origen). La concepción heraclitiana es cíclica, mientras que la hegeliana rectilínea. Si para Hegel la verdad y el sentido del hombre y de la historia están en el final y no en el principio, para Heráclito no hay ningún otro final que el del regreso al principio, esto es, a las leyes eternas y siempre renovadas de la naturaleza. El

concepto de *télos* (meta o fin) es griego, pero no el carácter históricamente apologético que el pensamiento moderno asigna a la teleología o lógica del finalismo. El Espíritu Universal hegeliano no es más que la dialectización del *logos* universal de los estoicos, con la diferencia de que para éstos el destino del hombre es el de vivir de acuerdo con las leyes inmutables del orden cósmico. De la misma manera, Hegel es la versión dialéctica del emanantismo de Plotino y de Proclo, como muy bien viera Feuerbach, la antípoda de lo que los griegos entendían por *historein*, que para ellos no era otra cosa que contar lo sucedido.

Apartándose totalmente de la concepción cíclica de los griegos, Hegel y el pensamiento idealista moderno en general ideologizan la historia como *progressus ad infinitum*. Lessing estaba incluso convencido de que este progreso conduciría a la perfección del género humano: «No cabe duda de que un día llegará la hora de la perfección» (2). La ontologización del *Werden* (devenir) como categoría positiva será compartida tanto por Condorcet, Turgot y demás ilustrados franceses como por Marx, aunque sus respectivos puntos de partida teóricos no sean los mismos. El primero en utilizar el término «filosofía de la historia» es Voltaire, y ello con el objeto de descontextualizar el proceso histórico de su interpretación teológica y analizarlo desde la perspectiva de la razón y el progreso humano. Representativa en este sentido es su obra *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne à nos jours*, aparecida en 1756. La misma línea seguirá más tarde Augusto Comte al dividir la historia universal en tres estadios: el metafísico, el religioso y el positivista, una idea anticipada ya por Saint-Simon. Y lo mismo hace Darwin en el campo científico con su obra *La evolución de las especies*, en la que Marx vería una confirmación biológica de sus ideas sociales. Así, mientras la fe de la izquierda burguesa en el porvenir se nutre de la fe en la razón y en su paulatino desenvolvimiento, Marx y sus adeptos se apoyan en la dialéctica hegeliana del *Weltgeist* (Espíritu Universal), limitándose a dar a éste un giro materialista. Pero el mesianismo histórico es común tanto al idealismo hegeliano como al materialismo marxista. O como señala Georges Gurvitch: «En cuanto a Marx, a pesar de sus esfuerzos por ,volver del revés 'y ,desmiti-

ficar' la dialéctica hegeliana, y a pesar de sus severas pero justas críticas a Hegel, no por ello dejó de tomar de Hegel, además de su terminología, la *mística del destino histórico* y el aspecto ascendente de la dialéctica» (3); de ahí que Marx divida la historia en dos fases fundamentales: la del reino de la necesidad y la del reino de la libertad. Si aquél se caracteriza por la explotación del hombre por el hombre y el dominio de unas clases sobre otras, este último significa el advenimiento de la sociedad sin clases. Hasta que este *telos* no adquiera la forma concreta del comunismo, la historia humana no será más que prehistoria. Aquí, y especialmente aquí, Marx no hace más que seguir los pasos de Hegel, cuya *Lógica* le servirá también de base para elaborar las categorías económicas de *El capital.* Marx asume también de Hegel la convergencia entre lo real y lo racional, así como entre el todo y las partes. En ambos casos, estamos en pleno Antiguo Testamento o en el «principio esperanza» de Ernst Bloch, aunque tanto Hegel como Marx se sirvan formalmente —deformándola o dándole una nueva dirección— de la dialéctica griega. Marx no deja, de todos modos, de especificar que no es la historia como tal la que determina la existencia humana, sino que es «el hombre mismo quien hace la historia» (4).

La ontologización de lo por venir como matriz y motor de la praxis humana implica necesariamente la desvalorización de lo que ha sido y es. O lo que es lo mismo: lo más importante y lo verdadero no ha llegado todavía, sino que está aún por llegar. Esto es lo que Ernst Bloch, hegeliano de los pies a la cabeza, denomina el *Noch-Nicht* (todavía-no) del ser. Eso explica el desprecio con el que Hegel trata a las civilizaciones antiguas y glorifica a la raza germánica como culminación del Espíritu Universal. Pero la divinización del futuro como un bien en sí implica también la demonización de la naturaleza como expresión de lo negativo y lo que, por ello, hay que superar. Si el lema de los estoicos era *secundum naturam vivere* (vivir de acuerdo con las leyes de la naturaleza), la filosofía hegeliana la interpreta como lo inferior; de ahí la necesidad de luchar contra ella y someterla al dictado del *Geist* o (espíritu), un rasgo común, en mayor o menor medida, a partir de Kant, a todo el idealismo alemán, quizá con la excepción del

panteísmo o *Naturphilosophie* del joven Schelling. Sin caer en la beatería historicista de Hegel, Kant cree también en el progreso moral del género humano, pero sin dejar de advertir que este proceso ascendente no elimina el peligro de la involución: «La marcha del género humano hacia su plena realización no parece seguir una línea recta y está expuesta de continuo al peligro de retornar a la incultura» (5). Con razón, Feuerbach se alzará indignado contra Hegel y reivindicará la naturaleza como la única base sólida del pensamiento y de la historia, una actitud que Schopenhauer había anticipado ya desde su perspectiva pesimista. Pero la filosofía de la historia conduce también a una relativización implícita de las verdades universales y eternas, un giro epistemológico cuyos máximos representantes son Dilthey, Nietzsche y von Troeltsch, pero cuyas huellas se extienden también a Heidegger y el pensamiento posmoderno. Como señala Albert Camus, a partir de Hegel, «*toute morale devient provisoire*» (6).

LA LECCIÓN DE LA HISTORIA

Si la historia de los dos últimos siglos algo nos ha enseñado, es que el paso del tiempo no puede ser interpretado apodícticamente como evolución o progreso. Auschwitz y las dos guerras mundiales del siglo XX bastan para demostrar el carácter absurdo de toda ontologización de la historia como lo positivo en sí, testimonios a los que hay que incluir, por supuesto, el terror estaliniano; de ahí que Adorno acuse a Hegel de cinismo: «Afirmar que en la historia se manifiesta y sintetiza un plan universal en sentido evolutivo es, después de las catástrofes ocurridas en el pasado y ante las venideras, cínico» (7). Pero dicho esto, hay que añadir enseguida que tampoco es lícito reducir la historia a «catástrofe permanente», como hizo el mismo Adorno desde su óptica inequívocamente gnóstica (8).

Georges Sorel no andaba desencaminado al desmitificar en uno de sus libros las ilusiones que la burguesía se hacía del progreso (9). Y Giambattista Vico era todavía más preciso, dos siglos antes, al dividir la historia en un proceso alternativo de *corsi* y *ricorsi*, es

decir, de fases ascendentes y fases descendentes. Situándose en una perspectiva diametralmente opuesta a la de la Ilustración y su glorificación del progreso, Rousseau parte del supuesto de que la evolución histórica, lejos de contribuir a la emancipación del hombre, lo que realmente hace es alejarle de sus raíces; de ahí que entienda el progreso técnico y científico como un proceso de alienación. La filosofía hegeliana de la historia es pura profecía, esto es, teoría abstracta elaborada por la conciencia al margen de la realidad o experiencia empírica. No puede, pues, sorprender que fuese la misma historia real la que se encargaría de desenmascarar la concepción hegeliana como una nueva mitología basada en el *deus absconditus* pero omnipresente del sagrado Espíritu Universal. Por lo demás, Hegel no hace otra cosa que dialectizar la *Teodicea* de Leibniz y conjugarla con el concepto spinoziano de «necesidad». Por mucho que pretendan apoyarse en datos científicos, todas las concepciones históricas de signo salvífico llevan la impronta del providencialismo de Bossuet.

La historia *in abstracto* no existe, es una construcción especulativa carente de todo fundamento. Jacob Burkhardt opinaba, incluso, que la «historia es la menos científica de todas las ciencias» (10). De manera parecida, el marxista Althusser hablaba de «*une impossible et inpensable philosophie de l'histoire*» (11). Lo único que existe es la historia concreta hecha por el hombre. Ello significa que está condenada a ser lo que el hombre mismo es: no sólo pero ante todo conflictividad, antinomia, lucha de contrarios, o sea, el *polemos* heraclitiano. De la misma manera que el hombre cambia sin dejar de ser él mismo, la historia marcha hacia adelante sin liberarse del pasado, que no es otro que el del individuo de carne y hueso con sus esperanzas y decepciones, con su agresividad y su anhelo de reconciliación, con su irracionalidad y su intento de superarse a sí mismo. Ortega y Gasset incurre en el historicismo más simplista al afirmar, con su habitual rotundidad y su gusto por las paradojas, que «el hombre comienza por ser su futuro, su porvenir» (12). Aun aceptando esta perspectiva, el futuro al que nuestro filósofo glorifica como el *prius* del desarrollo humano está condicionado de raíz por lo que el individuo es aquí y ahora, y también por el pasado que ha heredado de sus progenitores y por

el entorno social y familiar en el que está inmerso. Y estos factores biográficos y sociológicos son de tanto peso que el futuro no es para la mayor parte de los seres humanos más que la continuación y repetición de un presente compuesto esencialmente de renuncia, impotencia y humillación.

Como hemos indicado más arriba, Hegel y sus adeptos no son los únicos en escamotear el tejido conjuntivo de la realidad e idealizar el devenir histórico. En el mismo o parecido fetichismo, incurren las corrientes de pensamiento que Leszek Kolakowski ha calificado como de «racionalismo positivista» y Karl R. Popper simplemente de «positivista». La sociología de los dos últimos siglos, desde Saint-Simon, Augusto Comte y Durkheim a Max Weber y Talcott Parsons, parte del supuesto de que la Edad Moderna se caracteriza por la creciente racionalidad de la praxis humana y social; de ahí que constituya, en mayor o menor grado, una apología de los ingenieros, técnicos, fabricantes y hombres de ciencia. Esta panacea tecnocrática no logró impedir que el siglo XX pasase a ser la culminación de la más burda y radical irracionalidad; y ello no reza sólo para teorías y sistemas de poder constitutivamente irracionales como el nazifascismo, ya que el terror estaliniano demostró también que los más bellos principios pueden acabar convirtiéndose en terribles traumas y tragedias. O como escribe Albert Camus en las páginas finales de su obra *L'homme révolté*: «Después de veinte siglos, la suma total del mal no ha disminuido. Ninguna profecía se ha cumplido, ni la divina ni la revolucionaria» (13). Y de manera parecida, Hannah Arendt, en una de sus cartas a su mentor y amigo Karl Jaspers: «El mal se ha revelado como más radical de lo que se había supuesto. Los crímenes modernos no estaban previstos en el Decálogo» (14).

No hay que perder tampoco de vista que, desde los viejos tiempos de Tucídides, Polibio o Tácito, la pretendida «ciencia histórica» ha estado mezclada, en mayor o menor grado, con la leyenda, el mito, la fantasía, la retórica o el efectismo literario, sin hablar ya del subjetivismo interpretativo de cada respectivo historiador. O como escribe con plena razón Léon-E. Halkiin: «También el más escrupuloso de los historiadores es hijo de su tiempo y de su país» (15). Fue esta tendencia a la inobjetividad lo

que movió a Paul Valéry a afirmar que «La historia es el producto más peligroso que la química intelectual haya podido elaborar», ya por el solo hecho de que fomenta el nacionalismo y los delirios de grandeza de los pueblos (16). No necesito subrayar las consecuencias nefastas que estas y otras deformaciones han tenido y siguen teniendo para la Ética, cuyo desarrollo es incompatible con todo tipo de sectarismo exegético.

LO RACIONAL Y LO IRRACIONAL

El problema de la razón o sinrazón de la historia es el problema de su evolución o involución, y lo primero que hay que señalar en este contexto es que ninguna de ambas dimensiones existe y se manifiesta en estado químicamente puro. Afirmar que la historia es la transición paulatina de lo irracional a lo racional significa incurrir en el profetismo apologético propio del hegelianismo en sus diversas acepciones; pero igualmente falso es reducir la historia a un proceso siempre repetido de irracionalidad, como hace el pensamiento pesimista y nihilista tipo Cioran: «Cuanto más contemplo el desfile de los siglos, más me convenzo de que la única imagen capaz de revelarnos su sentido es la de los Jinetes del Apocalipsis» (17). Lo cierto es que cada época contiene ambas dimensiones, lo que no excluye que una de las dos predomine por un tiempo sobre la otra. Lo racional y lo irracional avanzan y retroceden alternativamente. Todo intento de absolutizar uno de ambos principios a expensas del otro constituye una tremenda y burda simplificación. No hay, ni ha habido nunca, racionalidad o irracionalidad como totalidad absoluta, sino que ambas categorías van acompañadas siempre una de la otra.

Igualmente erróneo es concebir lo racional como un producto de la evolución histórica. Los primeros en hipostasiar la razón como factor dominante de la persona son los griegos, lo que explica que Kierkegaard subrayase su optimismo. Descartes no hace más que redescubrir, con dos mil años de retraso, lo que el pensamiento griego había consumado ya: elevar el *nous* (intelecto) a suprema facultad del hombre. Ello no significa que los griegos

subestimasen lo irracional. Precisamente porque eran plenamen conscientes de esa dimensión del hombre, intentaron combatir demonizando como irracional todo lo que no se ajustase a l leyes de la razón (18). Así, Zenón define el ámbito del *pathos* (l emocional) como una «distorsión de la razón», y Crisipo, por s parte, como el producto de un «error de juicio». Toda la filosofí socrático-platónica-aristotélica parte de una rotunda afirmació de la capacidad del hombre para obrar bajo el dictado de la razón de ahí que nieguen el mal como un ente propio y lo considere como un producto de la ignorancia. Pero los griegos no son sól los maestros de la lógica, sino también los inventores del teatr trágico, lo que por sí solo demuestra que eran todo lo contrari de almas benditas incapaces de comprender la dimensión oscura irracional y agónica de la condición humana.

No hay nada más absurdo que la afirmación hegeliana de que lo real es lo racional y viceversa. Y no menos absurdo es deducir de esta tesis que la historia persigue un fin determinado. Adjudicárselo es pura ideología, dado que el escenario histórico se compone de actores y fuerzas heterogéneas y antitéticas luchando cada una de ellas por sus propios fines. La historia es la suma de las luchas más o menos constantes entre los distintos individuos, pueblos, grupos sociales, civilizaciones, cosmovisiones e ideologías. No puede ser teleología porque no es unidad, sino desunión, enfrentamiento entre contrarios. Cuando se analizan de cerca los esquemas elaborados por Hegel, se revelan, a pesar de sus pretensiones dialécticas y su no menos pretencioso aparato conceptual, como construcciones míticas y abstractas en crasa contradicción con las reglas más elementales de la lógica y la realidad empírica, que Hegel instrumentaliza continuamente para meterlas en la camisa de fuerza de su «saber absoluto». Y de la misma manera que la historia no sigue un *télos* concreto, tampoco es predecible.

TÉCNICA Y MORAL

Uno de los errores del pensamiento moderno ha sido el de partir del supuesto de que el progreso tecnológico conduciría también

a un progreso ético. La realidad ha desmentido tales expectativas. Nada indica que el individuo de la *post-industrial society* (Daniel Bell) sea moralmente superior al de la sociedad pre-industrial o al de la era industrial. A nivel funcional, el hombre ha desarrollado, sin duda, formas de organización económica, social y política más eficaces y racionales que las de épocas anteriores, pero ello no significa que su conducta personal sea hoy más elevada que la de otros tiempos. Es incluso muy probable que el progreso de los medios de producción y el aumento del bienestar material hayan fomentado el egoísmo, la frialdad y otros instintos bajos, e impedido el desarrollo de atributos y modos de ser más nobles. Eso es exactamente lo que Henry David Thoreau vio claramente a mediados del siglo XIX: «Muchos de los lujos y no pocas de las llamadas comodidades de la vida son no sólo no indispensables, sino que constituyen un obstáculo para la elevación de la humanidad» (19). Hablar de perfeccionamiento moral en una época que tolera que una parte mayoritaria de la humanidad viva en condiciones infrahumanas es tan absurdo como cínico. Y éste es el lugar adecuado para recordar que el holocausto contra los judíos fue perpetrado por uno de los pueblos técnicamente más avanzados del globo.

Con ello, no afirmamos que la tecnologización del mundo sea incompatible con la sensibilidad y la conducta moral, y menos que el *homo technicus* esté condenado a convertirse en un salvaje o bárbaro, como sugiere el sociólogo Sygmunt Baumann, en uno de sus libros contra la Modernidad, al afirmar que el holocausto fue no un fenómeno específico de la sociedad alemana, sino un producto de la obsesión moderna por el orden y la planificación, «*an exercise in rational social enginnering*» (20). Que la tesis del sociólogo judío-polaco es errónea lo demuestra el solo hecho de que un pueblo técnicamente tan desarrollado como Inglaterra e igualmente moderno como Alemania fuera inaccesible a la patología nazifascista.

El pensamiento moderno ha tendido a creer que el progreso técnico-científico eliminaría o reduciría al mínimo las taras irracionales procedentes del pasado, entre ellas el fenómeno de la guerra. Esta fe apodíctica en la evolución histórica explica que

Benjamin Constant pudiera afirmar, sin el menor asomo de duda, que «hemos llegado a la época del comercio, época que ha de reemplazar necesariamente a la de la guerra» (21). El progreso de la Ciencia y de la Técnica ha potenciado y enriquecido en grado superlativo las condiciones de vida de la especie humana, pero a costa de introducir una complejidad estructural cada vez más difícil de controlar y de conjugar con los propios intereses y necesidades del hombre. Son las dos caras del progreso: cuanto más complicada, tecnificada y sofisticada es la realidad, menos posibilidades tiene el individuo de comprenderla y de obtener una visión sinóptica del entorno en el que está inmerso, lo que, a su vez, conduce al predominio normativo de los expertos y tecnócratas, y a la pérdida de la capacidad decisoria del hombre común, como supo detectar ya Herbert Spencer: «El aumento del poder de un aparato administrativo cada vez más extenso va acompañado de un descenso del poder del resto de la sociedad para ofrecer resistencia a la intensificación del control» (22). Pero los mismos especialistas no conocen, en general, más que segmentos de la realidad, de manera que su ámbito de conocimiento se compone de visiones parciales aisladas unas de las otras y destotalizadas, un proceso que ha conducido a lo que el filósofo norteamericano Nicholas Rescher ha llamado «*dis-integration of knowledge*» (23). Ello explica que la desorientación y la sensación de impotencia hayan pasado a ser fenómenos centrales de nuestro tiempo, consecuencia inevitable de la impenetrabilidad, provisionalidad y transitoriedad generadas inexorablemente por la transformación incesante del mundo físico-espacial. Es, por ello, un espejismo o error confundir el concepto de «cambio o mutación» con el de «perfeccionamiento de las condiciones de vida de la humanidad», como advertía ya Max Horkheimer en 1940: «Es evidente que, pese a los progresos de la Ciencia y la industria, los hombres pueden empobrecerse material, emocional e intelectualmente» (24). Años más tarde, afirmaba que «El progreso amenaza con destruir el mismo objetivo que debería alcanzar: la idea del hombre» (25).

La Técnica ha llegado a las cimas más altas del virtuosismo, pero la cultura ética, humana, cívica y convivencial decrece a pasos

agigantados. El hombre de carne y hueso con el que convivimos hora tras hora y día tras día se parece cada vez menos al arquetipo humano concebido tanto por la *humanitas* antigua como moderna para asemejarse, de manera creciente, a los artilugios mecánicos fabricados por la tecnología hoy vigente. No se trata sólo del culto a la motorización y la velocidad, sino del deterioro o pérdida de atributos y valores que en épocas menos tecnocéntricas que la nuestra se consideraban como parte integral e irrenunciable de la personalidad, empezando por la educación, los buenos modales, el sentido del pudor, la delicadeza, la cortesía, los gestos amistosos o el respeto a los padres, los maestros y las personas mayores. Estos imperativos morales están en trance de desaparecer y de ser sustituidos por los codazos, los empujones, las zancadillas, el acoso mutuo y el endurecimiento general de las relaciones interpersonales y sociales; de ahí la violencia física o psíquica reinante en todas partes: en la calle, en los lugares de trabajo, en los centros de enseñanza y en el mismo hogar. El fuerte atropella al débil, y el que tiene poder abusa de él.

Los sociólogos encargados de acuñar eslóganes gratos al sistema afirman que vivimos en la «sociedad del conocimiento» (yo prefiero llamarla la sociedad del desconocimiento de las reglas más elementales de la ética y la equidad). Y si nos atenemos a la tesis socrático-platónica de que el único conocimiento verdadero es el que emana del bien, tendremos razones para hablar de la «sociedad de la ignorancia», término éste, *amathía*, que Platón consideraba como la causa de toda forma de desgobierno. «Ignorancia» significa hoy desconocimiento de las verdaderas necesidades del hombre, de cómo debe regirse una sociedad mínimamente justa y racional, y de evitar que unos gocen de toda clase de lujos y privilegios y otros no tengan donde caerse muertos, como ocurre no sólo en los países del Tercer Mundo. ¿Qué decir de una «sociedad del conocimiento» que, además de no solucionar ninguno de los problemas endémicos de la humanidad —la penuria material en primer lugar—, engendra un sinnúmero de aporías y anomalías desconocidas de otros modelos de civilización?

Somos capaces de fabricar los productos más sofisticados, mas no de poner en pie una sociedad humana. La convivencia estre-

cha con toda clase de máquinas y aparatos técnicos ha metalizado al propio individuo, una mutación dialéctica que los profetas del progreso indefinido no podían o no supieron prever. El avance de la Ciencia y la Técnica nos ha liberado de muchos de los problemas del mundo pretécnico, pero a costa de artificializarnos cada vez más. Si de un lado hemos conquistado el espacio y el tiempo, del otro estamos perdiendo, bienes tan insustituibles como la lentitud, la quietud y el sosiego interior, y con ellos, la palabra, el diálogo, el tiempo humano, la amistad y la concordia privada y pública,... todos ellos valores indispensables a la conducta ética.

(1) Me he ocupado a fondo de Hegel en mi libro *La filosofía de Hegel*, Madrid 1983
(2) Lessing, *Werke*, tomo VIII, p. 508, Darmstadt 1974
(3) Georges Gurvich, *Dialéctica y Sociología*, p. 101, Madrid 1969
(4) Marx, «*Die Heilige Familie*», en *MEGA*, tomo II, p. 98
(5) Kant, *Werke*, tomo XI, p. 95
(6) Albert Camus, *L'homme révolté*, p. 180, París 1959
(7) Adorno, «*Negative Dialektik*», en *Gesammelte Schriften*, tomo VI, p. 314, Francfort 1973
(8) Ibid., p. 314
(9) Georges Sorel, *Les illusions du progrès*
(10) Jacob Burthardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 88, Stuttgart 1955
(11) Louis Althusser, *Sur la philosophie*, p. 91, París 1994
(12) José Ortega y Gasset, *Unas lecciones de filosofía*, p. 93, Madrid 2003
(13) Albert Camus, *L'homme révolté*, p. 375
(14) Hannah Arendt-Karl Jaspers, *Briefwechsel* 1926-1969, p. 202,Munich/Zurich 1993
(15) Léon-E. Hlalkin, *Initiation a la critique historique*, p. 52, París 1973
(16) Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, p. 63-64, París 1931
(17) Cioran, *Histoire et utopie*, p. 57
(18) Véase, sobre esta problemática, de E. R. Doods, The *Greek and the Irrational*, Los Ángeles/Londres, 1951
(19) Henry David Thoreau, *Walden*, p. 14, Nueva York 1960
(20) Sygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 38, Cambridge 1991
(21) Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes*, p. 118
(22) Herbert Spencer, *The Man versus the State*, p. 54, Indianapolis 1992
(23) Nicholas Rescher, *Process Philosophical Deliberations*, p. 148, Francfort/París 2006
(24) Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, tomo IV, p. 338
(25) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 13

V. CIVILIZACIÓN Y ALIENACIÓN

EL MUNDO DE LAS COSAS

La transformación del mundo natural a través del trabajo humano ha liberado al hombre de muchos de los problemas inherentes a su condición originaria, pero, a la vez, su mismo proceso de creación ha conducido al surgimiento de formas de alienación desconocidas del individuo primitivo. También, y precisamente aquí, se manifiesta la estructura dual de la criatura humana y de la historia. Esta dicotomía entre emancipación y sujeción invalida de antemano las teorías edificantes que sólo tienen en cuenta la dimensión positiva de la evolución histórica y que conciben el progreso como un proceso racional, como ocurre con el pensamiento moderno en general y con la Ilustración en particular.

Puede decirse que, a medida que crece el dominio del mundo externo por el *homo faber*, disminuye la autonomía interior del hombre, ya por el hecho de que el proceso de cosificación, lejos de detenerse ante el umbral del ámbito subjetivo, penetra en él y lo convierte en objeto de su universo artificial. A la inversa de San Agustín, que ubicaba la verdad en el interior del hombre, la civilización moderna no reconoce otra verdad que la del mundo externo de las máquinas y los objetos construidos por ellas. El fenómeno central de la vida moderna no es sólo el progreso técnico y científico,

sino también la desinteriorización del hombre y, por ello, la pérdida de su soberanía subjetiva.

El orden reinante es el del del capital, no el del sujeto, y ello no sólo en el ámbito económico- social sino en lo que Habermas denomina *Lebenswelt*, esto es, en el ámbito presuntamente libre de la comunicación y la cultura. El sujeto está cada vez más sometido al imperio de factores y circunstancias que no puede controlar o contrarrestar; de ahí que el concepto kantiano de autonomía individual haya perdido el peso específico que el filósofo alemán y la filosofía moderna a partir de Descartes le habían asignado. La autoentronización del sujeto como árbitro y señor de sí mismo ha dado paso a su paulatino destronamiento. El hombre sigue siendo un Prometeo encadenado, tanto a sus pasiones como al entorno técnico creado por él mismo para contrarrestar su desamparo original. La producción de toda clase de artefactos mecánicos y prodigios científicos ha multiplicado el confort y aligerado, sin duda, su vida, pero para confinarla en un macrocosmos heteronómico cada vez más asfixiante y convertir el planeta en lo que Karl Jaspers ha llamado «una gran fábrica» (1), una fábrica, por añadidura, cada vez más deshumanizada y más hostil a las verdaderas necesidades orgánicas y sociales del hombre. Baste citar en este contexto el método taylorista de producción y la estandarización de la vida laboral en su conjunto, sin hablar ya de la precariedad de los puestos de trabajo, cada vez más inseguros y mal retribuidos.

Son las cosas las que nos dominan, no nosotros a las cosas, como seguimos imaginándonos. El hombre deja, cada vez más, de ser sujeto libre para convertirse en objeto del mundo cosificado que le rodea, y que Georges Luckács ha calificado de *mensnchenentfremdete Objektivität* (objetividad ajena a lo humano). La Modernidad ha creado un universo técnico nuevo, pero este proceso creador va unido indisolublemente a la destrucción de los valores humanos, morales, espirituales y convivenciales que han constituido desde siempre la base de su condición de persona. A esta destrucción de los valores inmateriales se unen los irreparables daños materiales que la *téchne* causa a la *physis* (mundo natural). La creación de un mundo artificial destinado en principio a liberar al hombre de los

aspectos adversos de la naturaleza y potenciar su libertad acaba por esclavizarlo.

Esta mutación del reino de lo humano al imperio de las cosas aparece, a primera vista, como un proceso natural y hasta deseable. Esto explica que el hombre medio no se dé cuenta de ello, o que incluso lo perciba como un proceso de enriquecimiento vital. Deslumbrado por las mercancías, utensilios y productos de toda clase que afluyen al mercado, se convierte en víctima propicia de lo que Marx llamaba *Warenfetichismus* (fetichismo de la mercancía), versión moderna y burguesa de lo que, en sus orígenes, era un fenómeno religioso. Esta adoración o culto a la mercancía sólo es posible porque la cosificación del mundo va unida a la cosificación de la propia conciencia del sujeto y de las masas. El filósofo alemán Hartmut Böhme tiene toda la razón al afirmar, en los párrafos finales de su libro *Fetichismus und Kultur*, que «la Modernidad, lejos de haber eliminado el fetichismo, lo ha universalizado, e incluso acrecentado» (2).

EL HOMBRE ALIENADO

El concepto de «alienación» es asociado generalmente a los nombres de Hegel y Marx, pero, de hecho, ya fue anticipado por Parménides en su poema didáctico. La causa de la alienación humana —nos enseña en esencia el filósofo griego— no es otra que la tendencia del hombre a dejarse dominar por la dispersión, la rutina cotidiana y el mundanal ruído. La pérdida de la conciencia de sí como resultado de la «caída» en lo múltiple y diverso, intuido por primera vez por la escuela eleática, se convertirá en uno de los temas principales de la Filosofía y la religión, especialmente a partir del neoplatonismo, de la Gnosis y de Orígenes, una corriente de pensamiento que San Agustín sintetizará en sus *Confesiones* con el concepto de *dispersio*. Pero la concepción de la diversidad y la dispersión como origen del mal y la condena, lejos de quedar restringida al pensamiento antiguo y al cristianismo, penetrará también en el pensamiento moderno y contemporáneo, sea en forma religiosa o secular. Así, la huella de la Gnosis

es claramente perceptible en la obra de Kierkegaard, Heidegger, Adorno, Horkheimer y Herbert Marcuse. Por muy dispares que sus respectivas cosmovisiones sean, todos ellos anatemizan la vida real aquí y ahora como lo inauténtico y lo que no debe ser; de ahí su hostilidad a la sociedad, que Heidegger degrada a *Man* (habladuría), trivialidad y huida de lo único auténtico, que es el «ser-para-la-muerte». La misma hostilidad de Adorno a todo lo colectivo y común, a lo que él llama «totalidad» y a la que frente a Hegel denomina *das Unwahre* (lo no verdadero). No menos radicalmente, Horkheimer se refugia en la «nostalgia de lo completamente distinto», esto es, lo opuesto a la vida real. En principio, Marcuse rechaza también la vida real, pero menos pesimista que Adorno y Horkheimer, busca refugio en la utopía social. El mismo Ortega postulará también el «ensimismamiento» como única respuesta coherente a la dispersión.

Como es sabido, Parménides parte del supuesto de que «ser» y «pensar» son una y la misma cosa. Si aceptamos como válida esta tesis —base del idealismo alemán y del racionalismo moderno en general—, tendremos que llegar a la conclusión de que el hombre de la sociedad de consumo ha dejado propiamente de ser, y ello ya porque, en vez de poner en duda los valores, normas y principios del mundo que le rodea, los asume miméticamente y *a priori* como expresión de la verdad. Naturalmente, sigue pensando y existiendo, pero no en el sentido parmenidesiano, sino en función de su entorno social. Aunque se imagine ser él mismo el que piensa, su proceso de reflexión es casi siempre un reflejo de la *doxa* (opinión) triunfante en torno suyo; de ahí que haya dejado de practicar el lema antiguo del «Conócete a ti mismo» o del heraclitiano «Me investigo a mí mismo». Y dado que su modo de pensar es meramente funcional, excluye la posibilidad de descender a sus raíces ontológicas y, desde ellas, imaginar un mundo distinto del que se halla inmerso. Ésta es la razón de que se haya olvidado de su esencia original y que se haya dejado apresar en las redes del universo atomizado en el que está ubicado, un estado de alienación que le impide ser consciente, a la vez, tanto de sus verdaderas necesidades como de sus posibilidades de satisfacerlas.

Al hablar del *nous* (razón, intelecto), Parménides le adjudica

el atributo de tener presente lo que está ausente, o sea, del *arché* (principio de todo lo que existe). Esto es precisamente lo que diferencia al hombre del animal: tener conciencia de lo que hay detrás de lo que aparece ante nuestros ojos. Ahora bien, sólo alcanzamos este estadio de conocimiento cuando logramos trascender el ámbito de nuestra existencia habitual y nos elevamos a las cimas del pensamiento puro, que es exactamente lo que hoy apenas ocurre.

EL FENÓMENO DE LA MASIFICACIÓN

Lo que Fichte llamaba el «no-yo» ha rebasado el ámbito intersubjetivo y se ha convertido en un fenómeno colectivo cuya manifestación más genuina es la masa apiñada en los grandes centros urbanos. La masificación ha pasado a formar parte intrínseca de nuestra condición existencial. Queramos o no, con o sin nuestro consentimiento, formamos parte de ella. Ya en este aspecto genético existe y opera sobre nosotros, al margen o en contra de nuestra voluntad. Representa el cuantitativismo en su acepción más radicalmente avasalladora, y, por ello mismo, su esencia es la alienación, esto es, la reducción o pérdida de la autonomía individual y el sometimiento a la presencia, los movimientos y la acción de una masa anónima de individuos a la que no nos une ningún vínculo personal.

La generalización o expansión del «animal-rebaño» nietzscheano, del «hombre-masa» orteguiano o del «animal-horda» de Freud hace cada vez más difícil la realización del ideal kantiano de la autonomía subjetiva, pero contradice también *ab ovo* la filosofía posmoderna, ya por el hecho de que el rasgo central de la sociedad de masas de nuestros días no es la «diferencia» sino, precisamente, la ausencia de ella. Ya a finales de la década de los cincuenta, Bertrand Russell colegía que el mayor peligro que amenazaba a la humanidad era el de la *regimentation* (3). Conceptos tan manoseados como los de «pluralismo», «sociedad permisiva» o «sociedad abierta» responden cada vez menos a sus orígenes semánticos. Lejos de limitarse a ser un fenómeno físico-somático, la masifica-

ción se apodera también de la dimensión interior del *homo urbanus*, fomentando en él modos de ser, de pensar y de sentir cada vez más estandarizados, un fenómeno captado ya claramente por Carlyle: «No sólo lo externo y físico está dominado hoy por lo mecánico (*machinery*), sino también por lo interno y espiritual» (4). No deja de ser una ironía de la historia que la misma civilización que se ufana de haber descubierto y creado al sujeto soberano y libre de la Modernidad asista hoy a su muerte y a su sustitución por el individuo despersonalizado, desobjetivizado, desindividualizado y fabricado en serie que vemos deambular por las megápolis de Occidente y del Tercer Mundo, en las que, desde 2007, reside la mitad de la población mundial, una cifra que según cálculos de las Naciones Unidas se acercará en el año 2030 al setenta y cinco por ciento. Recordemos, como dato comparativo, que en 1800 era sólo el doce por ciento, y dos siglos antes, el nueve por ciento. El egoísmo que caracteriza al *homo megalopolensis* de nuestros días es la prueba más evidente de lo mucho que se parecen entre sí, aunque en su ceguera se imaginen que tener una personalidad propia consiste en potenciar al máximo el ego personal, cuando, en realidad, significa exactamente lo contrario; de ahí el deterioro creciente de lo que el historiador C.A. Baily ha denominado *associational culture* (5). La *urbs*, meca del hombre moderno, se ha convertido en la negación más crasa de lo que al principio pretendía ser: motor del progreso, de las Luces y de la emancipación. Sigue siendo la sede del poder, pero por ello mismo la causa principal de la corrupción, de la mentira y de la deshumanización. No puede sorprender que Maiaskovski exclamara: «¡Abandonad las ciudades, hombres estúpidos!». Ya Platón nos enseña, al investigar el origen de las primeras comunidades, de la civilización y de las leyes, que cuanto más juntos y apiñados viven los individuos y los grupos humanos, más conflictos surgen entre ellos y más difícil resulta la convivencia (6). La delincuencia, la agresividad, la inseguridad y la falta de civismo reinantes en las ciudades de nuestros días confirman plenamente su tesis.

La identidad del hombre masificado es una identidad heteronómica, esto es, surge y se forja no en el interior del propio individuo, sino que es el producto de la influencia ejercida

sobre él por lo que George Herbert Mead llamaba *the other generalized*. Su conciencia personal, lejos der ser una autoconciencia independiente o endógena, es el mero reflejo de la conciencia generalizada vigente en torno suyo. El hombre se desinterioriza para convertirse en objeto del mundo cosificado existente fuera de él. Yo soy copia del otro, y el otro de mí mismo. Cada uno tenemos nuestro yo particular, mas no somos sujetos axiológicamente singularizados y distintos unos de los otros. El sistema nos homologa y unifica, aunque la competitividad nos convierta en rivales y nos divida. Existen ciertamente diferencias, pero dentro de un denominador común o repertorio uniforme de valores. Se trata, pues, de un pluralismo de actitudes y modos de ser de naturaleza fundamentalmente análoga. Hay disimilitudes de grado, no de esencia. Quien más y quien menos consume los mismos o parecidos productos, compra en los mismos supermercados, ve los mismos programas de televisión, lee los mismos periódicos, conduce los mismos automóviles; cada uno, por supuesto, en la medida de sus recursos adquisitivos, como corresponde a una sociedad de clases como la del alto capitalismo.

En su opúsculo *L'existencialisme est un humanisme*, Sartre afirmaba que «El hombre es lo que él hace de sí mismo» (7). Lo que entonces partía ya de un hipersubjetivismo ingenuamente optimista, es hoy todavía más ajeno a la realidad; de ahí que haya que invertir los términos sartreanos y decir que el individuo es hoy no lo que él hace de sí mismo, sino lo que su entorno le obliga generalmente a ser. Como señalaba Adorno: «En la sociedad actual, ningún individuo está en condiciones de vivir realmente de acuerdo con su propia voluntad» (8). Si tomamos como punto de partida el «yo soy yo y mi circunstancia» orteguiano, diremos que hoy somos menos nuestro yo que nuestra circunstancia. Predeterminados de manera creciente por las macroestructuras en las que estamos inmersos, nuestra potencialidad electiva decrece a ojos vistas, por mucho que el sistema se empeñe en querer convencernos de que vivimos en una sociedad pluralista y diversificada en la que cada uno tiene la posibilidad de realizarse a sí mismo según sus preferencias e inclinaciones vocacionales. Saliendo al paso de Kierkegaard y Sartre, Adorno señalaba en su *Dialéctica negativa* que la idea de la libertad

de elección ha sido siempre tan ilusoria como la del yo absoluto del pensamiento moderno. La historia le está dando continuamente la razón. Ya en 1950, el sociólogo David Riesman demostró en su *best-seller The Lonely Crowd*, con gran acopio de datos, hasta qué punto el norteamericano medio era un reflejo más o menos mimético de su entorno, una tesis aplicable en esencia a las demás sociedades saturadas de Occidente, no sólo en este aspecto cada vez más americanizadas. Todavía más tajante fue el veredicto de Herbert Marcuse en su obra *El hombre unidimensional*, al calificar al individuo de las sociedades avanzadas de «esclavo sublimado».

SOLEDAD, DESASOSIEGO, AGOTAMIENTO

La masificación, o lo que el gran filósofo español Juan David García Bacca llamaba «cualquierismo», conduce también a la atomización del hombre y al empobrecimiento de la comunicación y de las relaciones interpersonales. Es en la sociedad de masas moderna donde se produce la diferencia que Gabriel Marcel establecía entre individuo y persona (9). Las personas están físicamente cada vez más juntas, pero humana y espiritualmente más alejadas unas de las otras. Ciertamente, sigue existiendo el espacio público donde la gente puede comunicarse con sus conciudadanos, pero este punto de reunión es utilizado cada vez menos, o preferentemente como escenario de concentraciones de masas. «El Estado moderno carece de ágora», sentenciaba con razón Martín Buber (10). El sentimiento de pertenecer a una ciudad determinada o a uno de sus barrios ha perdido gran parte del significado que tuvo antaño, de manera que lo propio y conocido se ha convertido en lo ajeno y extraño. Esta es la razón de que el habitante de los grandes centros urbanos se retire en cuanto pueda al *oikos* (recinto doméstico). Explica también que la soledad sea uno de los fenómenos más extendidos de la sociedad de nuestros días, una soledad que no pocas veces aboca al suicidio. O como exclama el protagonista de una de las novelas de Albert Camus: «Ah, amigo mío, ¿sabe usted lo que es la criatura solitaria errando por las grandes ciudades?» (11).

Aunque el instinto de conservación se sobreponga la mayoría de las veces al instinto de autodestrucción, la vida del individuo medio de hoy es más una vida malograda que una vida colmada, por mucho que los apologetas del sistema afirmen lo contrario y quieran convencernos, como Leibniz en su día, de que vivimos en el mejor de los mundos posibles; de ahí que uno de los rasgos centrales de la vida moderna sea el vacío que reina en ella. Las ciudades están repletas de toda clase de utensilios, vehículos, aparatos, máquinas y mercancías, pero detrás de este lleno mecánico-material no hay más que ausencia espiritual, un estado de cosas propio de una civilización que ha olvidado todo lo esencial y que sólo tiene ojos para lo trivial. Puede decirse que el hombre medio de hoy es un fugitivo de la esterilidad que lleva dentro de sí mismo como un cáncer oculto, e incapaz de soportar su propia interioridad, busca refugio en el mundo externo de los objetos.

No necesito subrayar que el habitante de la gran ciudad vive en estado permanente de agotamiento y que carece, en general, del sosiego interior que la criatura humana necesita para no convertirse en una bestia jadeante corriendo sin cesar de un lado para otro. Ello explica el consumo creciente de tranquilizantes, somníferos y sedantes, que figuran en las listas de los fármacos más vendidos. El filósofo judío Sygmunt Bauman ha definido la Modernidad, no sin razón, como «*un obsessive march forward*» (12). Uno de los rasgos distintivos de la vida moderna es, en efecto, el desasosiego, generado por el fetichismo de la actividad en sus múltiples aspectos, sobre todo por la actividad como producción y rendimiento; de ahí el culto a la acción utilitaria y el desprecio de la vida contemplativa como algo inútil, un punto de vista heredado directamente de la ideología burguesa en general y del calvinismo en particular. Ello explica, asimismo, la concepción del tiempo como actividad práctica o productiva. También en este aspecto el hombre se ha convertido en reo de su afán por reducirlo todo a rendimiento, especialmente a rendimiento económico. Pero eso no es vida, sino su negación. Uno de los fenómenos generados por esta praxis es lo que comúnmente se denomina «estrés» y que Bertrand Russell definiría más propiamente como «fatiga emocional», producto, a su vez, de la «preocupación y el miedo» (13).

VIDA PROPIA Y VIDA AJENA

La *privacy*, que el pensamiento adicto al sistema ha glorificado como expresión de la libertad individual por oposición a los condicionamientos que nos impone la vida colectiva, es cada vez menos privada y, por ello, menos propia e íntima. Y esta desprivatización se inicia ya en el ámbito de la vivienda, cuyo signo medio es también la masificación, caracterizada por la falta de espacio vital, por la proximidad física de los vecinos que habitan en el mismo bloque de viviendas, por el ruido y otros factores hostiles al recogimiento y al reposo tanto somático como anímico. Pero nuestra vida privada se ve hostigada no sólo por estos factores externos, sino todavía más por los problemas y las preocupaciones que pesan sobre nosotros, sean de orden individual, laboral o social, y que siguen estando presentes en nuestra conciencia también cuando cerramos la puerta tras nosotros y nos dejamos caer en un sillón. El descanso no es por ello nunca, o casi nunca, completo.

La masificación de la existencia ha unificado las formas de vida, pero sin haber eliminado, ni mucho menos, las diferencias sociales existentes entre los diversos miembros y estratos de la sociedad, un hecho que el pensamiento adicto al sistema tiende a ignorar o a escamotear. La sociedad de clases no sólo subsiste, sino que sigue constituyendo el fenómeno central de la civilización moderna y la raíz principal de la alienación, por mucho que los intelectuales saturados, los tecnócratas sin alma y los políticos sin conciencia afirmen lo contrario. El surgimiento de las clases medias no ha eliminado la esencia clasista del capitalismo, en contra de lo que proclaman esas mismas clases medias en poder de la industria de la cultura, de los medios de comunicación de masas, de la enseñanza, de la política y de los aparatos jurídicos para justificar los privilegios que el alto capitalismo les ha concedido como recompensa a su complicidad. En Occidente, se ha producido, sin duda, un proceso parcial de desproletarización, pero a nivel planetario asistimos desde hace décadas a un creciente proceso de reproletarización. Pero incluso en las mismas áreas de la *afflluent society* subsiste y crece lo que Pierre Bourdieu y sus colaboradores

denominaron, hace ahora quince años, *la misère du monde*, esto es, la pobreza, la marginación, los *working poor* y demás víctimas del darwinismo social (14). Hoy como ayer, la sociedad sigue estando basada en la desigualdad, en la discriminación, en la jerarquización y en la hegemonía de unos individuos y grupos sociales sobre otros, esto es, en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo.

El capitalismo avanzado no sólo no ha eliminado la alienación social, sino tampoco la alienación cultural; de ahí que subsistan todos los principios de la ideología burguesa: utilitarismo, principio de lucro, razón instrumental, competencia, mercado, codicia material, individualismo insolidario y posesivo,... La ideología burguesa rige hoy, más que nunca, los destinos de la humanidad, y también en el plano de la cultura, como ha demostrado no sólo pero especialmente la Teoría Crítica, tanto la corriente pesimista representada por Adorno-Horkheimer como la revolucionaria-optimista de Herbert Marcuse. Significativo en este contexto es que todos ellos elaboran sus tesis tomando como ejemplo y punto de partida la experiencia americana, que conocerán *in situ* y, por tanto, directamente.

El punto de partida y la clave de la alienación cultural del individuo contemporáneo es el fetichismo generado por la industria del «*entertainment*», complemento del fetichismo reinante en el ámbito del consumo de productos materiales. Después de apoderarse del cuerpo humano como mano de obra en los centros de la producción, el capitalismo se posesiona también de su espíritu, de manera que su dominio sobre el individuo es doble. El tiempo libre u ocio pasa a formar parte esencial de la manipulación y degradación del hombre a un juguete del proceso de producción y reproducción del sistema. De igual modo que el asalariado compensa su alienación como productor por medio de las mercancías que adquiere como consumidor, recibe con júbilo las diversiones y espectáculos que la industria de la cultura y del ocio le brinda sin cesar como recompensa a su integración en el sistema, sin apercibirse de que está consumando y consumiendo su propia sujeción.

(1) Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, p. 97, Francfort 1959

(2) Harmut Böhme, *Fetichismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, p. 401, Hamburgo 2006

(3) *Bertrand Russell Speaks His Mind*, p. 137, Nueva York 1960

(4) Thomas Carlyle, *Selected Writings*, p. 65, Middlesex 1971

(5) C.A. Baily, *The Birth of the Modern World*, p. 184, Madison (EE. UU.), 2004

(6) Platón, *Nomoi*, 678c y sig.

(7) Jean-Paul Sartre, *L'existencialisme est un humanisme*, p. 22

(8) Adorno, *Erzeihung zur Mündigkeit*, p. 144, Francfort 1971

(9) Véase *Essai de philosophie concrète*, París 1967

(10) Martín Buber, *Pfade in Utopia*, p. 244, Heidelberg 1950

(11) Albert Camus, *La chute*, p. 125, París 1974

(12) Sygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 10

(13) Bertrand Russell, *The Conquest of Happiness*, p. 49 y 51, Nueva York 1930

(14) Véase Pierre Bourdieu y otros autores, *La misère du monde*, París 1993

VI. MATERIALISMO Y HEDONISMO

LA FILOSOFÍA MATERIALISTA

Entre las muchas ideas-fuerza surgidas en el contexto de la Edad Moderna, figura, en lugar destacado, la panacea de la felicidad universal y la glorificación del placer como meta suprema de la existencia. Esta visión utópica se desarrolló en íntima conexión con la concepción materialista del hombre y del mundo, postulada primero por determinados sectores del pensamiento burgués y asumida más tarde por las corrientes centrales del pensamiento revolucionario.

El materialismo no es de todos modos una teoría procedente del ideario burgués y socialista, sino que lo encontramos ya, como otras cosmovisiones modernas, preconfigurado en la filosofía antigua, concretamente en los presocráticos Demócrito y Leucipo, o posteriormente en Epicuro y su discípulo Lucrecio. El concepto de «materia» había jugado también un papel esencial en la filosofía aristotélica, pero no como principio activo, sino pasivo. En la Edad Media, el aristotelismo se bifurca en dos direcciones: una de ellas conducirá a la escolástica y defiende el carácter subalterno de la materia; la otra, que Ernst Bloch denominará «la izquierda aristotélica» (1), afirma, a la inversa, el primado de la materia. Esta vertiente ideativa recoge elementos del neoplatonismo, del panteísmo y del emanantismo, y será influenciada finalmente por

Maimónedes, Avicena, Averroes, Avicebrón y otros representantes de la filosofía hispanoárabe e hispanohebrea. Este inmanentismo culmina en Giordano Bruno, que representa una síntesis entre el materialismo medieval y el punto de partida del materialismo moderno. David de Dinante, jefe de la secta de los amalrricanos, acuña la fórmula del panteísmo materialista: «*Deus, hyle et mens una sola substantia sunt*» (Dios, la materia y la mente constituyen una sola sustancia).

Pero el materialismo moderno y burgués se gesta y cobra carta de naturaleza en Inglaterra, entre otras cosas debido al espíritu práctico, científico y antiespeculativo de este pueblo, no casualmente cuna del industrialismo. Ya el nominalismo de Duns Scoto contiene elementos materialistas, y de ahí que el gran escolástico se preguntase «si la materia podía pensar». Pero el primer gran precursor del materialismo de nuevo cuño es Bacon de Verulam, cuyo *Novum scientiarum organum* sería definido por Voltaire como «el andamio sobre el que se ha construido la filosofía moderna» (2). Hobbes es otro de los grandes pioneros del materialismo y del ateísmo inglés, y su obra *Leviatán* la primera teoría sistemática y coherente de la sociedad burguesa.

Pero el país destinado a convertirse en el centro de la filosofía materialista fue Francia, concretamente la Francia del Siglo de las Luces. Y fue también el materialismo galo el que sirvió de base filosófica a las doctrinas comunistas surgidas posteriormente. El materialismo francés arranca de las teorías del médico LaMettrie, quien, a causa de sus ataques a la religión y a los tiranos, tuvo que exiliarse a los Países Bajos. En un plano filosófico general, la obra de LaMettrie constituye el intento de contrarrestar la metafísica dualista de Descartes y sus seguidores. El concepto de «*homme-machine*» procede de él. Otros representantes centrales del materialismo francés son el Barón d'Holbach, Helvetius, Condillac y Cabanis. Común a todos ellos es la aversión a la Metafísica y la reivindicación de la materia como fundamento de la vida y el conocimiento. «No, la materia no tiene nada de vil», exclamará LaMettrie resumiendo su doctrina y la de sus compañeros de ideas (3); de ahí que la única filosofía legítima sea la que parte de las leyes de la naturaleza: «La Filosofía, de la que depende todo,

depende ella misma de la naturaleza, como la hija de la madre», sentenciará rotundamente (4).

La última aportación importante a la concepción materialista del hombre y el mundo procede de Alemania, y su génesis está ligada, paradójicamente, al idealismo hegeliano. Hegel había logrado instaurar en la capital de Prusia un imperio filosófico que sobreviviría algunos años a su muerte, hasta que, desmembrado en numerosos reinos de taifas, dio paso a la rebelión contra las propias ideas del maestro y su servilismo político. De esta rebelión surgiría lo que más tarde pasaría a llamarse la «izquierda hegeliana», representada, entre otros, por Ludwig Feuerbach, David Federico Strauss, Arnold Ruge, Bruno Bauer, Max Stirner y Carlos Marx. Dentro de los *Junghegelianer* (jóvenes bárbaros del antihegelianismo), su figura más radical y burdamente materialista era Max Stirner, destinado a convertirse, con el tiempo en ídolo de las corrientes hiperindividualistas y anticolectivistas del anarquismo. Pero el mentor principal del materialismo germano pasó a ser Feuerbach, la cabeza filosófica de más rango de la izquierda hegeliana, sin excluir al propio Marx, que en el plano de la Filosofía no pasó de ser un epígono de Hegel; de ahí el juicio despectivo que Louis Althusser, a pesar de ser él mismo marxista, emite sobre él y sobre Engels y Lenin: «Es inevitable llegar a la conclusión de que tanto Marx como Engels y Lenin no nos han dejado nada comparable, ni de lejos, a las formas clásicas del discurso de la Filosofía» (5). En contra de Hegel (y de la tradición platónica), Feuerbach sostiene que la fuerza motriz de la historia no son las ideas sino los factores materiales. Las ideas no son, según Feuerbach, más que la sublimación o proyección ideal de las propias circunstancias materiales o físicas. Toda la teoría marxista del reflejo está ya contenida en la concepción de este autor, aunque éste, a diferencia de Marx, no le daría una interpretación específicamente clasista o revolucionaria. La fórmula sumaria que Feuerbach emplea para definir su posición filosófica central —«*der Mensch ist, was er isst*» (el hombre es lo que come)— será repetida literalmente, años más tarde, por Marx en *La ideología alemana*, obra escrita en colaboración con Federico Engels: «Pero a la vida pertenecen ante todo el comer y el beber» (6). Pero también la crítica religiosa de Marx procede directa-

mente de Feuerbach. Así, cuando afirma que «No es la religió la que hace al hombre sino el hombre a la religión» (7), no hac más que repetir con sus propias palabras lo que Feuerbach habí expresado en su obra *La esencia del cristianismo*. Hay que señalar co todo énfasis que éste era todo lo contrario a un materialista vulgar no sólo por sus vastos conocimientos filosóficos y su lúcida crítica a Hegel, sino también, y ante todo, porque era un moralista muy influenciado por la ética griega; de ahí que afirmase que «conocimiento» y «Ética» son una y la misma cosa, una posición que también le diferencia radicalmente de Marx, quien niega el valor de la Ética como ciencia fundamental y autónoma, degradándola a mero reflejo o superestructura de las condiciones económicas y sociales reinantes en cada respectiva época.

La tesis central del materialismo, tanto antiguo como moderno, es la de que la base del universo, de la vida y de la conducta humana es la materia, y no el espíritu. Plechanov resume muy bien las coordenadas básicas de la filosofía materialista, a la que él mismo estaba adscrito: «El materialismo es la antítesis directa del idealismo. El idealismo intenta explicar todos los fenómenos naturales, todas las propiedades de la materia, por tal o cual atributo del espíritu. El materialismo opera exactamente de manera opuesta y pretende explicar los fenómenos psíquicos por tal o cual propiedad de la materia, por tal o cual particularidad orgánica del cuerpo humano o animal» (8).

EL HEDONISMO ANTIGUO

La filosofía hedonista o del placer tiene su cuna, como la materialista, en la Antigüedad. Todo, o casi todo, lo que los paladines del hedonismo moderno dirían siglos más tarde había sido anticipado ya por los griegos.

El primer hedonista consecuente fue Aristipo, fundador de la escuela de Cirene y discípulo descarriado de Sócrates. Su tesis central es la de que el único bien de la existencia es el placer. El afán de goce es el rasgo más universal del hombre y de los animales, por eso se manifiesta de forma natural y sin necesidad de reflexio-

nar sobre él. De la misma manera, los hombres y los animales rehúyen instintivamente el dolor. Una persona que elija el dolor no es normal. El placer corporal es superior al placer espiritual, y a la inversa, el dolor corporal es más difícil de soportar que el dolor espiritual. Aristipo postuló un individualismo ególatra que anticipa ya, al pie de la letra, el individualismo de la era burguesa. Tampoco se sentía ciudadano de ninguna comunidad, y de ahí que se definiera a sí mismo como «forastero en todas partes». Hegel observa, con razón, que la aparición de la escuela cirenaica condujo a una «transmutación del espíritu helénico» (9). Platón conoció y trató personalmente a Aristipo, y fue por consideración a este vínculo que, en vez de atacarle directamente, se sirviera de la figura de Callicles, a la que caricaturizó.

Pero no todos los miembros de la escuela cirenaica postulan un hedonismo tan ramplón como el de su fundador. Teodoro 'El ateo' afirmaba también que el máximo bien de la existencia es el placer, pero concebía éste como *chara* (goce o alegría interior). Lo opuesto a este regocijo íntimo es la *lype* (tristeza o aflicción). La vertiente más espiritual de los cirenaicos está encarnada por Annikeris, quien concedía gran valor a placeres no materialistas como la amistad o el amor a los padres y a la patria. En las antípodas de Annikeris, se encuentra Hegesías, fundador del pesimismo integral. Como respuesta y alternativa a los inevitables sinsabores de la vida, predicaba el suicidio. El hombre no está nunca en condiciones de conseguir el placer que anhela; de ahí que la muerte no sea un mal sino una liberación. Los hombres ricos no son más felices que los pobres, ni los ciudadanos libres más que los esclavos. Partiendo de la teoría del placer absoluto, Hegesías se ve obligado, pues, a reconocer que el hedonismo tiene que abocar necesariamente al absurdo.

Siguiendo a los cirenaicos, Epicuro sostiene también que el fin supremo de la existencia humana es la *eudemonia* (felicidad), que él entiende, igual que aquéllos, fundamentalmente como placer. Dentro de éste, los bienes más altos son la salud corporal y la *ataraxia* (tranquilidad de ánimo). Lo sensato consiste menos en la búsqueda activa del goce sensual que en rehuir tanto el dolor físico como espiritual. Ningún placer es reprobable o malo en sí, pero

muchos de ellos producen más perturbaciones que satisfacciones, y por eso es aconsejable huir de ellos. En su carta a Menoikeus escribe, sintetizando su doctrina: «Cuando decimos que el placer es la meta del hombre, no nos referimos a los placeres de los desenfrenados, sino que de lo que se trata es de evitar el dolor del cuerpo y las convulsiones del alma». Para conocer los placeres que hay que elegir, el hombre dispone de la *phronesis* (cordura), que Epicuro consideraba, como Aristóteles, la virtud más alta o lo bueno por antonomasia. Consecuente con su concepto moderado del placer y con su aversión a la desmesura, Epicuro señaló, en diversos contextos, que no es posible llevar una vida verdaderamente placentera sin vivir con prudencia y con sentido de lo justo y lo bello. En este aspecto, se atiene a la línea clásica del pensamiento griego. Alma aristocrática, sentía una profunda aversión por las masas y la política; de ahí que su lema fuera el de «¡Vive recónditamente!». El fin de este ideal o norma de conducta es la *autarquía* (autosuficiencia), fruto, a su vez, de la libertad. Para dar forma concreta a su ideario, fundó su famoso Jardín, al que se retiró con un grupo de espíritus afines y de discípulos para cultivar los bienes del cuerpo y del alma. El máximo estadio del placer es la *theoria* (pura contemplación), cuyo punto más álgido es la *omoiosis Theo* (semejanza a Dios). A causa de esta dimensión teológica o mística de su sistema de ideas, sus discípulos solían llamarle *sotér* (el salvador).

EL HEDONISMO MODERNO

La crisis de los valores cristianos y el advenimiento del pensamiento burgués condujeron no sólo a un ascenso de la filosofía materialista analizada apretadamente por nosotros al comienzo de este capítulo, sino también a un auge análogo de doctrinas hedonistas de la más diversa especie. Y de nuevo fue Francia el país que se convertiría en el escenario central de este fenómeno histórico-axiológico.

Al frente del hedonismo francés, se encuentra de nuevo LaMettrie. A pesar de su pesimismo moral, exclamará: «Deduzco de

todo ello que la felicidad, como la voluptuosidad, está al alcance de todo el mundo; de los buenos y los malos, y que los más virtuosos no son los más felices» (10). Eso explica que su tratado sobre *l'art de jouir* comience con las siguientes palabras: «Placer, señor soberano de los hombres y de los dioses...» (11). Y, de manera parecida, el Barón d'Holbach: «La esencia del hombre es amarse a sí mismo, querer conservarse, intentar conseguir una existencia feliz; así, el interés o deseo de felicidad es el único móvil de todas sus acciones» (12). Pero d'Holbach no es sólo materialista sino moralista; de ahí que, partiendo en principio del hedonismo integral, acabe por adoptar posiciones éticas cercanas a las de los moralistas de la Antigüedad, como demuestran párrafos como el siguiente: «No es sino por medio de la virtud que el hombre puede llegar a ser feliz... El hábito de la virtud hace surgir en nosotros necesidades que sólo la virtud puede satisfacer; de manera que la virtud encuentra siempre la recompensa en ella misma» (13). No otra cosa afirmarán Sócrates, Platón, Aristóteles, Spinoza, Kant y demás grandes representantes del pensamiento ético universal.

A diferencia del Barón d'Holbach, Helvetius era libertino, lo que explica que en su obra figuren múltiples y encendidas apologías a la licencia sexual que reinó en algunas civilizaciones exóticas de la Antigüedad. Helvetius era, asimismo, como su mentor La Rochefoucauld, un escéptico con tendencia al cinismo y al conformismo: «Pero en fin, hay que tomar a los hombres como son; irritarse por las consecuencias de su amor propio es como lamentarse de los chubascos de primavera, del ardor del verano, de las lluvias de otoño y de las heladas de invierno» (14). Charles Fourier, uno de los padres teóricos del socialismo francés, estaba convencido de que, en la sociedad falansteriana concebida por él, los hombres «estarán guiados siempre por el amor a las riquezas y a los placeres» (15).

Pero es en Alemania donde el culto al goce adquiere su expresión teórica más radical. Ello reza sobre todo para el hegeliano de izquierda Max Stirner, de quien nos hemos ocupado ya brevemente en relación con el materialismo. Su libro *El único y su propiedad* causó un tremendo impacto en el seno de los círculos intelectuales de la época. La empresa filosófica de Stirner consiste

en reducir la vida humana a puro instinto ególatra y sensual: «Yo no quiero ni la libertad ni la igualdad de los hombres; lo único que quiero es ejercer poder sobre ellos y convertirlos en mi propiedad, esto es, gozar de ellos» (16). Vivir no significa buscar sentido a la vida, como afirma el pensamiento espiritual en sus diversas manifestaciones, sino que significa gozar, única y exclusivamente gozar. Y el arma para conseguir este fin es el egoísmo: «A mí, el egoísta, me tiene sin cuidado el bien de esta *sociedad humana*. Yo no sacrifico nada por ella, yo la utilizo únicamente» (17). Fiel a su egoísmo absoluto dirá: «¿Qué me importa el bien de los demás? El bien común no es mi bien, sino la máxima expresión de la autonegación» (18). Toda concepción del mundo que parta de un valor transpersonal y que ponga de alguna manera barreras al egoísmo innato del hombre es interpretada por Stirner como una expresión de adolescencia histórica. Así, somete a una crítica implacable a todas las doctrinas filosóficas y religiosas de la Antigüedad, desde Sócrates al cristianismo. La misma crítica la extiende a las ideologías modernas, desde el liberalismo al socialismo y el comunismo. Stirner no se rebela sólo contra las jerarquías terrestres. Mucho antes de que el Zaratustra de Nietzsche descienda a la plaza pública anunciando la muerte de Dios, Stirner, armado con el hacha nihilista, degrada a Dios a *Gespenst* (fantasma) alojado en la cabeza del hombre. Toda autoridad o jerarquía tiene su origen en el concepto de «Dios». Por ello, la rebelión tiene que ser necesariamente metafísica, no sólo social y política.

Si el hedonismo stirneriano parte de una burda deformación del yo absoluto de Fichte, Marx centra sus esperanzas en la sociedad, como ya antes Platón, Tomás Moro, Campanella, Saint-Simon, Fourier, Robert Owen, Godwin o Augusto Comte. En este sentido, no aporta nada nuevo a la historia de las ideas. Lo mismo cabe decir de su concepción de la felicidad, que no se diferencia en nada esencial del materialismo del Siglo de las Luces y de la sociedad burguesa en general, de la que Marx dirá, con plena razón: «El principio del estamento burgués o de la sociedad burguesa es el del goce y la capacidad de gozar» (19). Su verdadera e indiscutible originalidad consiste en enfocar la problemática de la emancipación humana desde la perspectiva hegeliana de la dialéctica

histórica y dar a ésta una dimensión revolucionaria o comunista. Existen dos reinos, el de la necesidad y el de la libertad. De lo que se trata es de sustituir el primero por el segundo a través de la lucha de clases y la revolución proletaria, que él concibe también como una revolución filosófica y axiológica. Su modelo de comunismo no significa solamente la supresión de la explotación del hombre por el hombre y de la injusticia social, sino la condición previa para que el ser humano esté en condiciones de satisfacer sin trabas sus instintos hedónicos. Pero este sueño sólo puede convertirse en realidad en una sociedad que haya dejado atrás la escasez material y que goce de plena abundancia; de ahí que, frente al comunismo frugal o espartano postulado por otros modelos utópicos, Marx sea un partidario de la «gran industria», de cuyo desarrollo espera la liberación definitiva del género humano.

Pero no será la concepción hedonista marxiana la que se impondrá históricamente, tampoco en la Unión Soviética y demás países comunistas, pues en estos siguió prevaleciendo la escasez material, cuya superación Marx consideraba como imprescindible para posibilitar el salto cualitativo del capitalismo al comunismo. Lo que se impuso, tanto como teoría como praxis, fue el modelo capitalista-burgués surgido en Inglaterra y potenciado más tarde al máximo por EE.UU. El hedonismo británico, visible ya en Hobbes, encuentra su expresión más radical (y vulgar) en el utilitarismo de Jeremías Bentham y en su contundente lema: «*Enjoyment of pleasures, security from pain*» (La felicidad consiste en gozar de los placeres y en evitar el dolor) (20). El filósofo inglés inicia su tratado sobre el utilitarismo con las siguientes palabras: «La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el dominio de dos maestros soberanos: el placer y el dolor» (21). Aparte de que entronca en línea directa con el hedonismo antiguo, lo que Bentham denomina «utilitarismo» no es más que una variante del individualismo fomentado por la ideología burguesa y su culto a la *privacy*, al bienestar material, al interés propio, a la razón instrumental y a la moral del «Tanto tienes, tanto vales».

Mas la marcha triunfal del hedonismo capitalista-burgués, representado tras la II Guerra Mundial sobre todo por el *american way of life*, no hizo enmudecer, ni mucho menos, al pensamiento

hedonista de inspiración antiburguesa. Sus máximos exponentes fueron dos marxistas heterodoxos como Wilhem Reich y Herbert Marcuse, las dos figuras más originales de las nuevas teorías de liberación y gratificación. Partiendo de una reinterpretación crítica de la libido de Freud y de un marxismo también crítico, ambos intentaron buscar un paradigma hedónico opuesto tanto al capitalismo como al comunismo institucionalizado. Y no fue ciertamente por azar que ambos se convirtieran en ídolos de la juventud universitaria de la década de los sesenta, cuya rebelión antiautoritaria rechazaba tanto el socialismo burocrático y represivo de la Europa del Este como el modelo de felicidad imperante en la sociedad de consumo del mundo occidental.

Wilhelm Reich fue durante años discípulo de Freud, pero estuvo también fuertemente influenciado, de una parte, por el individualismo anarquizante de Max Stirner, Nietzsche, Bergson e Ibsen, y de la otra, por el materialismo dialéctico, aunque sin identificarse con él. Rechazaba toda interpretación metafísica del hombre y veía en éste sólo materia y energía. La clave para un desarrollo óptimo del sujeto radica en su capacidad orgásmica o potencia sexual; de ahí que, a partir de 1930, llamara a su sistema *Sexualökonomie* (economía sexual). El hombre sólo es libre en la medida en que es también sexualmente libre: «La definición de la libertad es idéntica a la definición de una sexualidad sana» (22). La neurosis surge como consecuencia del complejo de Edipo y de la imposibilidad de satisfacer este impulso incestuoso. El resultado final de esta disfunción psicosomática es el masoquismo, que en Reich desempeña el papel negativo que Freud asignaba al instinto tanático. Todos los sistemas filosóficos y religiones que hacen hincapié en la dimensión dolorosa de la existencia y que combaten las inclinaciones libidinosas del hombre son masoquistas. La neurosis individual conduce automáticamente a neurosis colectivas, y explica el surgimiento y el éxito de ideologías masoquistas como el nacionalsocialismo, fenómeno al que Reich prestó gran atención, especialmente en su obra *La psicología de masas del fascismo.* Reich quería liberar al individuo, pero desconfiaba de las masas y de la política en general, que consideraba como un fenómeno patológico encaminado a perpetuar la opresión del

hombre. A Freud le acusaba de haber convertido su teoría en un método de adaptación a la cultura vigente, y al comunismo, de haber ignorado la proclividad de las masas a postrarse ante la autoridad. Pero el culto al poder no es un rasgo innato, sino el producto de una falsa educación, esto es, de una educación basada en principios autoritarios: «Los hombres son fundamentalmente aptos para la libertad», afirmará (23).

Mientras que Teodoro W. Adorno y Max Horkheimer, desmoralizados por la experiencia del antisemitismo, el fascismo, el estalinismo y el capitalismo avanzado, dejaron de creer pronto en la posibilidad de un cambio cualitativo del hombre y de la sociedad, y cayeron finalmente en un pesimismo análogo al de Freud, su compañero de ideas y de lucha en el seno de la Teoría Crítica, Herbert Marcuse, llegó a la conclusión de que la represión total existente en el mundo moderno podía muy bien transformarse en liberación total. Para fundamentar y elaborar su teoría de la liberación, Marcuse sustituye en parte a Marx por Freud. La lucha del futuro no se desarrollará ya entre dos clases socialmente antagónicas —burguesía y proletariado—, sino entre Eros y Tánatos, entre represión y gratificación. En los países industrializados, la lucha de clases deja de ser una revolución económica de los hambrientos contra los hartos para convertirse fundamentalmente en revolución cultural, en toma de conciencia personal. Con ello, Marcuse flexibiliza el concepto marxiano de «clases» y da a la lucha por un mundo mejor una dimensión subjetiva que en Marx no había tenido. Al partir de la premisa de que el motor de la protesta ya no es la miseria sino la sensibilidad, Marcuse se ve obligado a sustituir los conceptos económicos tradicionales del marxismo por conceptos antropológicos, psicológicos y psicoanalíticos. Lo decisivo no es ahora la clase, sino el individuo.

Pero a pesar de que Marcuse procede a una revisión crítica de la concepción marxiana, recurre a la obra de Marx para explicar y fundamentar su teoría de la gratificación. Marx había diseñado en los *Grundrisse* la perspectiva de un sistema de producción totalmente automatizado, en el que el individuo estaría en condiciones de dirigir científicamente el proceso productivo y liberarse de la alienación engendrada por el trabajo embrutecedor y agota-

dor al que estaba sometido en las fábricas y talleres capitalistas. Marx, llevando a las últimas consecuencias las leyes del progreso técnico, intuyó, en efecto, un estadio histórico en el que el trabajo como tal dejaría de ser el factor principal del proceso productivo, asumido ahora por los mismos mecanismos técnicos creados por el industrialismo, mientras que el hombre pasaría a ser «el vigilante y regulador mismo del proceso de producción» (24). Esta evolución permitiría el «libre desarrollo de las individualidades» y su «educación artística y científica», la cual conduciría a una «superación del antagonismo entre tiempo libre y tiempo de trabajo» (25).

Marcuse, recogiendo la intuición marxiana de los *Grundrisse*, elabora una teoría basada en la tesis de que las condiciones óptimas de la Tecnología y la Ciencia actual permiten fácilmente introducir el reino de la libertad dentro del propio reino de la necesidad. Detrás de esta visión, está la teoría del *Spieltrieb* (instinto de juego) como fundamento de una sociedad no-represiva, que Marcuse toma prestada de Schiller y que completa con la teoría freudiana de la libido. En el aspecto socio-laboral, se inspira en Fourier, cuyos falansterios fueron un intento de convertir el trabajo (reino de la necesidad) en un quehacer lúdico (reino de la libertad). «Creo que una de las nuevas posibilidades... consiste en hallar el reino de la libertad en el reino de la necesidad», dirá (26). Y en otra parte, enfatizará también «la posibilidad de un desarrollo no represivo de la libido bajo las condiciones de la civilización madura» (27).

De la misma manera que Marcuse se dejó deslumbrar por la capacidad subversiva y revolucionaria de la juventud académica, de los estratos de población marginados y de los países tercermundistas, sobreestimó en alto grado las posibilidades gratificadoras de la misma sociedad tardocapitalista y postindustrial que condenaría con acervadas críticas y con gran brillantez conceptual y terminológica en sus escritos, especialmente en la obra *El hombre unidimensional*, la más lograda de su producción. No puede sorprender que Erich Fromm le acusara de infantilismo: «En realidad, el ideal marcusiano de la sociedad no-represiva parece ser un paraíso infantil en el que todo trabajo es juego y donde no existen

problemas serios ni tragedias» (28). Fromm «pone los puntos sobre las íes», pero lo que él dice sobre la concepción marcusiana es aplicable, en general, a todas las ideologías y cosmovisiones que fetichizan el principio de felicidad e ignoran o subestiman otros aspectos de la vida humana. Vamos a ver por qué.

(1) Véase de Ernst Bloch, *Avizena und die aristotelische Linke*, Francfort 1963
(2) Voltaire, *Lettres philosophiques*, p. 77, París 1964
(3) LaMettrie, *Oeuvres Philosophiques*, tomo I, p. 77, Amsterdam 1764
(4) Ibid., p. 7
(5) Louis Althusser, *Sur la philosophie*, p. 149-150
(6) Marx/Engels *Werke* (MEW), tomo III, p. 28, Berlín 1969
(7) MEW, tomo I, p. 378
(8) Georges Plékhanov, *Essai sur le développment de la conception moniste de l'histoire*, p. 10, Moscú 1956
(9) Hegel, *Werke*, tomo XVIII, p. 545
(10) LaMettrie, *Oeuvres philosophiques*, tomo II, p. 264
(11) Ibid., p. 275
(12) Barón d'Holbach, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, tomo I, p. 468, París 1821
(13) Ibid., p. 379 y 381
(14) Helvetius, *De l'esprit*, p. 45
(15) Fourier, *Théorie des Quatre Mouvements et des Destinés Générales*, p. 87, París 1967
(16) Max Stirner, *Der Einziger und sein Eigentum*, p. 311, Berlín 1924
(17) Ibid., p. 178-179
(18) Ibid., p. 210
(19) MEW, tomo I, p. 285
(20) Jeremy Bentham, «Principles of Moral and Legislation», en *The Utilitarians*, p. 73, Nueva York 1961
(21) Ibid., p. 17
(22) Wilhelm Reich, *Massenpsychologie des Faschismus*, p. 336, Kopenhagen 1933
(23) Ibid., p. 118
(24) Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, p. 592, Berlín 1953
(25) Ibid., p. 593 y 599
(26) Herbert Marcuse, *El final de la uotpía*, p. 8, Barcelona 1968
(27) Marcuse, *Eros y civilización*, p. 135, Barcelona 1968
(28) Erich Fromm, *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*, p. 213, Francfort 1970

VII. EL REINO DEL ESPÍRITU

INTRODUCCIÓN

La concepción espiritual del hombre y de la vida ha constituido, desde los orígenes de la cultura a nuestros días, una de las corrientes centrales del pensamiento universal. Frente al materialismo que hemos descrito en el capítulo precedente, parte de la superioridad del espíritu sobre la materia, de la razón sobre los sentidos y del alma sobre el cuerpo; de ahí que haya sido siempre la raíz y cuna esencial del idealismo ético, sea en su acepción religiosa o simplemente racional: dos modos de concebir lo espiritual no siempre fáciles de distinguir o separar. La espiritualidad de Platón, Plotino y del neoplatonismo en su conjunto no es idéntica a la del cristianismo, pero entre ambas cosmovisiones existen profundas afinidades electivas. La Patrística —empezando por Clemente de Alejandría y Orígenes— se desarrolla en íntima conexión con la filosofía platónica y la griega en general. Toda la filosofía de Filón de Alejandría consiste en el intento de conjugar el *logos* griego con el mensaje bíblico. A partir del siglo XIII, las enseñanzas de Aristóteles se convertirán en el fundamento científico de la teología cristiana.

Pero la espiritualidad formará también parte de las propias escuelas de pensamiento que se declaran abiertamente materialistas, como ocurre con las teorías sociales y revolucionarias

modernas, empezando por la ideología marxista, cuyo trasfondo religioso no es nada difícil de detectar, como ha señalado, entre otros, Nicolás Berdiaev: «Todas las utopías sociales del siglo XIX, todas las ideologías del régimen social perfecto y equitativo... son todas una transposición en el medio social de la noción cristiana del 'Reino de Dios', y la idea de Marx concerniente al mesianismo del proletariado tiene también su origen religioso, aunque sea más judaica que cristiana» (1). Y lo mismo reza para el anarquismo, especialmente en su versión bakunista, como ha visto muy bien Leszek Kolakowski: «La estructura intelectual del movimiento anarquista del siglo XIX, sobre todo en Bakunin y los bakunistas, presenta una asombrosa similitud con la de numerosos movimientos cristianos plebeyos conocidos» (2). No deja de ser significativo que, antes de adoptar formas específicamente anticlericales y ateas, las ideas socialistas y revolucionarias fructificaran en estrecha conexión con la concepción cristiana de la «existencia», como demuestran las doctrinas de Saint-Simon, Fourier, Víctor Considerant o Guillermo Weitling, que escribió un libro para demostrar que Jesucristo había sido el primer comunista de la historia. También los dos grandes pioneros del cooperativismo, William King y Buchez, era creyentes. Eso explica que Nietzsche, desde su posición anticristiana y antisocialista, afirmara que el socialismo no era sino un cristianismo degenerado. Existen, en efecto, profundas analogías de fondo entre la doctrina cristiana y los credos revolucionarios modernos, y una de las más significativas es la de que ambos movimientos surgieran en el seno de los estratos humildes de la población. La diferencia fundamental entre ambos es que, mientras la teoría revolucionaria parte de una concepción inmanente del hombre y de la historia, el cristianismo busca el sentido final de la vida humana en un *eschaton* inlocalizable aquí en la tierra. Es decir, lo que para el revolucionario es un fin en sí mismo es para el cristianismo algo provisional. La dimensión más honda del cristianismo es, en efecto, la afirmación de que los bienes terrenales carecen por sí mismos de valor y son únicamente un medio o camino para alcanzar las cimas de la vida bienaventurada, una dialéctica del tránsito que Bossuet definía así: «Nuestra morada está en otra parte: caminemos, caminemos,

vayamos con Jesucristo; muramos en el mundo, muramos en él todos los días; digamos con el Apóstol: 'yo muero todos los días, yo no soy de este mundo; yo paso, nada me sujeta'» (3).

ALMA Y CUERPO

Todo ideario basado en la espiritualidad parte del supuesto de que los sentidos son insuficientes para explicar, con un mínimo de rigor, la condición humana, lo que reza ya para el principio hedónico del *carpe diem.* Pensar de otra manera constituye un romo reduccionismo. La naturaleza nos da muchas cosas, pero no todas; y de lo que nos asigna, no es siempre todo bueno; y lo que es en principio bueno y motivo de alegría, como la juventud, el vigor físico o la salud, nos lo quita un día para someternos a la vejez, a la decrepitud o a la enfermedad. La naturaleza no está en condiciones de satisfacer todas nuestras necesidades; como máximo, y en el mejor de los casos, satisface nuestras necesidades físicas, no las inmateriales. Para colmar éstas, es imprescindible el reino del espíritu. Ésta es, por lo demás, la lección que nos ha transmitido la *philosophia perennis*: el cuerpo no basta. Y está asistida de razón. Los placeres somáticos son transitorios y perecen; los del alma quedan y se transmiten de generación en generación. La vida del espíritu es trascendencia, va más allá de lo físico o corruptible, es *metá ta physiká.* El cuerpo vive encerrado en su propia dinámica, no conoce otra experiencia que la de su propia satisfacción, como testimonia Max Stirner, el representante más radical del hedonismo moderno: «*Ich geniesse mich*» (Me gozo a mí mismo), dirá sin el menor pudor (4). El cuerpo es lo reiterativo; el espíritu, lo creativo. Aquél está sometido a leyes férreas e inmutables; éste se las dicta a sí mismo, de ahí que su esencia sea la libertad.

Nada más lejos de nuestra intención que demonizar el cuerpo. Si ha sido creado es porque posee un sentido propio. Los placeres corporales pertenecen a la naturaleza humana. Negar este hecho en nombre del espíritu es incurrir en una falsa espiritualidad. Lo único reprobable es conformarse con las exigencias del cuerpo e ignorar que la naturaleza nos ha dado también un alma. No

es lícito, pues, condenar nuestra dimensión biológica o fisiológica, sino únicamente su absolutización como valor supremo de la condición humana. El espíritu es la antimateria pero, no obstante, está encadenado a ella también cuando la combate. No hay espíritu puro, sino siempre mezclado con el cuerpo, sin el cual ni siquiera existiría. Es a la vez su negación y la condición misma de su existencia. En los momentos en que conseguimos contener su influencia negativa, el cuerpo antes hostil, participa con nosotros de la misma victoria que hemos obtenido sobre él. Son los momentos en que renuncia a aguijonearnos con sus apetitos vulgares y se convierte en cómplice y testigo mudo de nuestra paz interior. Por lo demás, ¿cómo podríamos afrontar, sin su concurso, el cansancio que a veces nos invade y recuperar fuerzas para proseguir nuestro itinerario espiritual? No otra cosa quería expresar Descartes cuando, en sus *Meditaciones metafísicas*, escribía en primera persona que «Mi yo forma un todo con mi cuerpo» (5). No es por ello correcto entender el espíritu como una sustancia autosuficiente, en el sentido que Aristóteles da a esta categoría óntica. Su identidad es inconcebible sin la otredad somática, es relación intrínseca y permanente con algo distinto de él. Posee, sin duda, su esencia y su sentido propios, pero no es exclusivamente autónomo, sino que conoce también la experiencia de la heteronomía; de ahí el carácter a menudo agónico de su existencia. La materialidad del cuerpo forma parte intrínseca de nuestro ser. No es un añadido superpuesto a él, sino su misma base constitutiva. No reconocer esta mutua esencialidad aboca necesariamente a una concepción abstracta y antidialéctica de la criatura humana. Si las personas no son generalmente fieles a los credos religiosos o ideales humanistas de los que hacen gala, se debe a esta materialidad somática, siempre presente y activa. Es aquí donde se inicia la batalla ética de la cual dependerá nuestra conducta hacia los otros. El primer acto de libertad y de responsabilidad tiene lugar no en el mundo intersubjetivo, sino en nuestro propio recinto subjetivo. Todas las cosmovisiones y religiones que, como el neoplatonismo, la tradición paulino-agustiniana o el puritanismo protestante, pretenden prescindir del cuerpo y someterlo a la hegemonía total del alma están condenadas a conducir al

fariseísmo y a la doble moral, amén de los traumas psicosomáticos que inevitablemente provoca. Por mucho que el cuerpo sea demonizado y oprimido, encontrará siempre la manera de rebelarse y exigir la satisfacción de sus propias necesidades.

El reino de la naturaleza no es necesariamente y *per se* incompatible con el reino del espíritu. A veces chocan, otras se unen; son, a la vez, enemigos y aliados. Denigrar por principio la naturaleza como lo inferior significa negar la misma Creación: los animales, las aves, las plantas, los paisajes y otras manifestaciones bellas, tan a menudo fuente de inspiración para el arte y de consuelo para el hombre hastiado del tráfago mundano. La espiritualidad griega no fue obstáculo para que concibiera el cosmos como la encarnación de la belleza y el orden, que no otra cosa significa esta palabra. Lo mismo cabe decir del humanismo renacentista y de otras cosmovisiones que han ensalzado la naturaleza como lo más afín y próximo al hombre, desde Dante y Picco della Mirandola a Leonardo da Vinci y a Giordano Bruno. Es sobre todo a partir del protestantismo cuando la naturaleza es interpretada como la encarnación del mal y del pecado. Se suele pasar por alto que la rebelión de Lutero y Calvino no está dirigida sólo contra el Papado, sino también contra la naturaleza. El odio a ella facilitará, por lo demás, su degradación a materia prima, lo que a la vez explica que el capitalismo se geste en el seno de países protestantes, como demostró en su día Max Weber con datos y argumentos difíciles de rebatir. La fobia contra la naturaleza contradice, en todo caso, la propensión humana a sentirse unida a ella. ¿Cuántos seres incomprendidos buscan refugio en la soledad de los bosques o de las montañas? ¿Cuántos de ellos se reconcilian con su destino amargo contemplando la inmensidad del mar o elevando sus ojos al azul del cielo? ¿Cuántos ancianos y personas solas no conocen otra ternura que la que reciben de los animales domésticos con los que comparten su morada? En este sentido, tenía razón Erasmo al escribir en una de sus cartas que «No tenemos ningún motivo para sentirnos disgustados con la naturaleza» (6).

La vida sería muy fácil si nuestro ser se compusiera sólo de cuerpo o de alma; pero como incluye ambas categorías, se convierte ineludiblemente en pugilato ininterrumpido entre la

una y la otra. La relación antitética entre nuestra naturaleza biológica y nuestra naturaleza espiritual nos obliga, una y otra vez, a tener que elegir entre ambas. No necesito subrayar que la mayor parte de las personas tiende a conformarse con la primera, un dato cuantitativo del que no hay que deducir, de todos modos, que sea la mejor opción. Nos dice, como máximo, lo difícil que resulta decidirse por la otra. Y la mejor prueba de esta constante histórica nos la suministra nuestra sociedad de consumo, en la que la espiritualidad está cada vez más ausente de la vida personal y social, dominada, en gran parte, por el afán de goce, el materialismo y el egoísmo. Se cumple el vaticinio de aquella gran escritora llamada Anais Nin: «El hombre se convertirá en un robot bien alimentado y morirá de desnutrición espiritual» (7). A este proceso de reprimitivización pertenece el culto idolátrico al cuerpo, un fenómeno que incluye modas como el *body building*, los tatuajes, el *piercing*, o la glorificación de algo tan pedestre como las competiciones deportivas como acontecimiento cosmohistórico.

ADVERSIDAD Y ESPIRITUALIDAD

Las fases de adversidad a las que todo hombre está sometido irreversiblemente a lo largo de su vida, constituyen una de las fuentes más fecundas de la espiritualidad. Si hubiésemos sido creados exclusivamente para gozar y saltar de un placer a otro, no sentiríamos la necesidad de buscar los valores que la naturaleza animal no nos puede dar. Pero también quienes aman sólo o preferentemente el mundo de los sentidos y de la carne descubren, más tarde o más temprano, que la concupiscencia no basta para vivir y sobrevivir. Es de la conciencia de nuestros límites naturales de donde surgen la Metafísica, la religión, la obra de arte, la Poesía y todo vuelo hacia lo alto. La vida espiritual no es sino una creación del hombre para compensar su indigencia natural. Llamemos a esta vida del espíritu como queramos: «Dios» si somos creyentes, «fraternidad universal» si somos ateos y revolucionarios. Pero detrás de estos nombres, no hay más que una y la misma cosa: el imperativo de combatir la parte mísera y precaria de nuestra condición humana.

Sí, compañero lector, arrojados aquí en la tierra a nuestra suerte, nos queda el espíritu para no sucumbir del todo al dolor y a la desesperación, y afrontar con serenidad y entereza los golpes que el destino tenga a bien asestarnos. Y quien no dispone o rechaza esta tabla de salvación está condenado a sufrir doblemente y sin el menor consuelo. Lejos de ser un lujo o pasatiempo, la vida del espíritu obedece a una necesidad profunda, es pan del alma, tan necesario o más que el pan con el que alimentamos nuestro cuerpo; de ahí que el espíritu sea eterno, y existirá mientras exista un hombre necesitado de consuelo para sus penas. Cada golpe que el destino nos asesta, cada caída, fracaso o catástrofe que se cierne sobre nosotros nos ofrece la posibilidad de tener acceso a una experiencia existencial más profunda. En este sentido, es lícito afirmar que todo estado de agonía, desesperación y muerte puede transformarse en resurrección espiritual, en el punto de partida de una nueva vida.

El nexo intrínseco entre adversidad y creatividad explica, por lo demás, el carácter torturado de muchos de los grandes representantes del Pensamiento, la Literatura y el Arte universales, un fenómeno que reza especialmente para la vida moderna, caracterizada ella misma por la inseguridad y el desasosiego. Significativo es, asimismo, el hecho de que no pocos de ellos pusieron fin a su vida, como Empédocles, Séneca, Ángel Ganivet, Larra, Stefan Zweig, Cesare Pavese, Van Gogh, Vladimiro Maiskowski, Walter Benjamin, Kurt Tucholsky, ErnstTöller, Klaus Mann, Virginia Woolf o Guy Débord; o terminaran locos, como Hölderlin, Gérard de Nerval, Nietzsche o Ezra Pound. Y los que permanecieron en vida y conservaron su lucidez vivieron, a menudo, bajo el peso de la soledad, la melancolía y lo que Unamuno llamó «el sentimiento trágico de la vida».

El culto moderno al confort y al hedonismo ha embotado sobremanera la capacidad del hombre para transformar el dolor sufrido en elevación espiritual. En este aspecto, como en otros muchos, la humanidad ha dado un salto atrás. Eso explica el empobrecimiento y la trivialización de los valores del espíritu. Este proceso general de desespiritualización es también la causa de que el individuo medio de nuestro tiempo sea más propicio al descontento

y a la insatisfacción que el hombre antiguo, ya por el solo hecho de que éste contaba de antemano con la adversidad como parte irreversible de su existencia. Esta conciencia de su vulnerabilidad, unida a sus creencias religiosas y morales, desarrollaba en él una fuerza espiritual superior a la del hombre moderno. Acostumbrado desde edad temprana a las comodidades físico-corporales que le ofrece el bienestar material, ha perdido contacto con las raíces de la condición humana, a la que pertenece intrínsecamente la experiencia de la dolencia y la privación, como aprendió Oscar Wilde durante su estancia en la cárcel: «*For the secret of life is suffering*» (8). Y porque está siempre huyendo de esta dimensión existencial, tampoco ha aprendido a convertirla en fuente de madurez y humildad. En líneas generales, puede decirse que la fuerza moral y espiritual del hombre ha disminuido en proporción directa al crecimiento de la fuerza mecánica acumulada por la civilización creada por él.

EL ARTE

La adversidad no es, por supuesto, la única fuente de vida espiritual. A su génesis pertenece también el instinto creador o *poiético* del hombre, un rasgo antropológico que, en principio, no está ligado a ningún estado de ánimo determinado, y posee por ello una dinámica propia. Eso explica que no todas las obras de arte y creaciones culturales hayan sido fruto de la tristeza, sino que muchas de ellas han surgido en medio de la alegría, de la euforia o simplemente del sosiego interior. Esto es aplicable también a la mística, que puede brotar tanto de estados de ánimo dolientes como jubilosos.

A la vida espiritual pertenece asimismo el amor a la belleza, una realidad que Mallarmé sintetizó al afirmar rotundamente que «*il n'y a que la beauté*» (9). Sin ser tan tajante, Albert Camus pensaba de manera parecida: «Ningún pueblo puede vivir al margen de la belleza» (10). Es, en todo caso, significativo que el sentimiento estético desempeñara un papel esencial en la cultura griega, tanto en las artes plásticas como en el ámbito del pensamiento;

de ahí que sus representantes más conspicuos establecieran un nexo intrínseco entre *to agathón* (lo bueno) y *to kalón* (lo bello), términos que en griego son mucho más afines que en las lenguas neolatinas. Eso explica que Platón identificara el mal con la fealdad (11). Pero también, en el seno del cristianismo, no ha faltado el intento de conjugar la devoción íntima con su expresión externa, una actitud que encuentra su testimonio más elocuente en los templos, catedrales, monasterios, conventos, capillas y demás lugares de culto, que fueron construidos no sólo para orar sino también como obras de arte. Ello reza en no menor medida para la música sacra, una de las grandes manifestaciones de la espiritualidad religiosa. Schleiermacher ponía el dedo en la llaga al referirse al «arte sacerdotal» y a los «artistas de la religión», y afirmar que «La religión y el Arte están juntos uno al otro como dos almas amigas» (12). Lessing se dejó llevar de su sectarismo de ilustrado francmasón al afirmar, en su obra *Laocoonte*, que el arte surgido en el Medievo bajo influencia cristiana no era verdadero arte.

El Arte ha contribuido, en no escasa medida, a embellecer la existencia humana. En este sentido, tiene razón Raymond Williams al señalar que el artista crea «*a higher kind of truth*» (una forma más elevada de verdad) (13). Eso explica que una parte notable de la Literatura y la Poesía haya proclamado, a partir de los románticos, su disconformidad con el carácter vulgar y mecánico de la civilización moderna y alzado su voz contra la injusticia social y las miserables condiciones de vida del proletariado, desde Carlyle, Shelley y Dickens a Víctor Hugo, Emile Zola y la novelística rusa. En cierto modo, los ataques más profundos y lúcidos a la civilización de la máquina no proceden del pensamiento doctrinario sino de la Literatura y el Arte. Adorno supo intuir muy bien el sentido de la obra de arte al indicar que su grandeza «consiste en que expresa lo que la ideología oculta» (14). Más concretamente, señalará que el Arte «es una forma de reacción contra la cosificación del mundo y la tiranía de las mercancías sobre las personas» (15). Dentro del pensamiento moderno, Schiller es, quizá, quien con más brillantez y elocuencia ha expuesto el significado que la belleza tiene no sólo para el desarrollo estético sino también ético

del hombre, una concepción que él sintetizará en el concepto de *schöne Seele* (alma bella), y que definirá en los siguientes términos: «Los actos del alma bella no son propiamente morales, ya que todo su carácter es moral» (16). El culto a la belleza por la belleza corre, de todos modos, el riesgo de caer en la actitud banal de *l'art pour l'art* y en el esteticismo, o en pura belleza formal despojada de espiritualidad interior. Y en el peor de los casos, en burda propaganda, como ocurrió con el *Proletkult* concebido por el comunismo soviético para ensalzar el heroísmo proletario. Y lo mismo cabe decir del «realismo socialista», del que Trotski escribía, en una carta dirigida en 1938 a la *Partisan Review*, desde su exilio de México: «Es imposible leer sin una repulsión física mezclada de horror los versos o las novelas soviéticas. En esas obras, funcionarios armados de plumas glorifican, bajo la vigilancia de funcionarios armados de máuseres, a los jefes 'grandes' y 'geniales'» (17). Pero también en el mundo occidental el Arte ha perdido, en gran parte, el sentido profundo que ha tenido generalmente a lo largo de la historia humana, para degenerar en espectáculo, banalidad, afán de notoriedad, culto a la moda, fetichismo técnico y vocación nihilista, como ha demostrado con gran perspicacia y acopio de datos José Javier Esparza en su magnífico libro sobre el arte contemporáneo: «Lo que se ha conseguido —concluye— es la evaporación de cualquier sentido reconocible en la mayor parte de la producción artística» (18).

Desafortunadamente, no es el amor a la belleza, al Arte y a la Cultura lo que predomina en la «sociedad permisiva» de nuestro tiempo, sino lo que en uno de mis libros alemanes llamé «*Hässlicheit des Maschinenzeitalters*» (la fealdad de la era de la máquina) (19). La cultura y el arte dejan, cada vez más, de ser vivencia íntima, o lo que Ortega llamaba «ensimismamiento», para convertirse en *event*, pasatiempo banal, conciertos rock y otras músicas ensordecedoras, tumulto y hedonismo vulgar. Lo que por principio es interioridad subjetiva ha sido degradado por el *show-business* y la industria de la diversión y el entretenimiento a espectáculo de masas y a una rama más del fetichismo consumista, una mutación regresiva que se consigue destruyendo la subjetividad personal y suplantándola por la dispersión y la aglomeración. El objetivo no

es el de fomentar la formación y el enriquecimiento espiritual de la persona sino el de incrementar el lucro. Alain Finkielkraut está asistido de razón al afirmar que «La lógica del consumo destruye la Cultura» (20). Y no menos certera es su conclusión de que «La barbarie ha logrado apoderarse de la cultura» y que «Bajo la sombra de esta gran palabra, crecen la intolerancia y el infantilismo» (21).

ESPIRITUALIDAD Y ÉTICA

La forma suprema de la vida espiritual es la elección del bien como norma de conducta. Ésta es, por lo menos, mi opinión personal, lo que no significa empequeñecer o relativizar la grandeza de otras manifestaciones espirituales. La espiritualidad ética se manifiesta unas veces en forma de moral personal e interpersonal; otras adquiere la dimensión más amplia del compromiso militante por un mundo más justo, más humano o más libre. La praxis política es a menudo una sima sin fondo de corrupción y vanidad, pero puede ser también, y ha sido con frecuencia, una de las fuentes más fecundas de espiritualidad. Baste recordar en este contexto a los millones y millones de personas que a lo largo de la historia han dado su libertad, y hasta su vida, sirviendo a un noble ideal. Los griegos consideraban que la forma más alta de la moral es la que tiene como objetivo el bien de la comunidad, lo que explica que, para ellos, los conceptos de «política» y «ética» fueran sinónimos.

Como Platón explica especialmente en su *Politeia*, el reino supremo del espíritu constituye un *anábasis* (ascenso) a las cimas más altas del conocimiento y la moral. Es a través de este *anodós* (camino hacia arriba) como el hombre se libera de la perspectiva angosta y falsa de los moradores de la caverna para acceder al ámbito de la *idéa* pura, una metáfora que en la terminología cristiana se llamará «ascenso al Reino de los Cielos». En ambos casos, la elevación a las regiones superiores de la condición humana es concebida como ruptura con toda la impureza del barro terrestre y el encuentro con el cénit de la espiritualidad, que los griegos

ven encarnado en el bien y los cristianos en Dios. Platón sitúa el proceso de espiritualidad en el recinto interior del hombre en forma de paso de la enajenación a la conciencia de lo que uno es realmente, una concepción que corresponde a la idea platónica de la *anamnesis* (reminiscencia) como origen y fuente de la verdad. O dicho con nuestras propias palabras: el ascenso significa la superación del olvido de nosotros mismos y el retorno a nuestras raíces ónticas. En el fondo, Platón no hace más que guiarse por el «Conócete a ti mismo» del Oráculo de Delfos. Y no otra cosa hará San Agustín al afirmar *in interiore homine habitat veritas* (la verdad se halla en el interior del hombre), una máxima extraída directamente de la espiritualidad platónica.

No necesito subrayar que el hombre de nuestro tiempo vive a mil leguas de distancia de la espiritualidad que estamos exponiendo, también en su vertiente ética. Y ello es así porque ha perdido la noción de su esencia y se ha dejado absorber por los modos de ser y de pensar que encuentra a su alrededor. Partiendo de su idealismo absoluto, Fichte aconsejaba a sus lectores: «Aparta tu vista de todo lo que te rodea y concéntrala en tu interior» (22). Hoy hacemos exactamente todo lo contrario, de manera que, a fuerza de querer ajustarnos miméticamente al modelo de conducta que nos sugiere o impone el entorno histórico-social en que estamos inmersos, nos hemos vuelto extraños a nosotros mismos. Ésta es la razón de que renunciemos a lo que podríamos y deberíamos ser para devenir en lo que la ideología dominante quiere que seamos. Y dado que esta ideología es la negación más radical de la espiritualidad moral, el tipo medio de individuo vive y muere sin saber que existen otras opciones y valores de más rango axiológico que los que nos ofrece el sistema. He ahí el gran drama oculto de nuestro tiempo.

Las corrientes centrales de la filosofía griega identifican, a partir de Heráclito, el conocimiento de sí mismo con el conocimiento del alma. En tanto que no se produzca esta simbiosis entre lo epistemológico y lo anímico, el hombre vive sin tener conciencia de su verdadero ser. Esta vieja tesis es perfectamente aplicable al individuo de nuestros días, ya por el solo hecho de que su dimensión espiritual queda asfixiada, desde edad muy temprana,

por el proceso de objetualización y cosificación al que está sometido continuamente por lo que Vance Packard ha llamado *hiden persuaders.* En vez de promover las inclinaciones morales y sociales del niño y del adulto, la ideología dominante incita sus instintos competitivos y agresivos. Ello explica que la opción preferencial del individuo medio sea la *ego-satisfaction* , la caza del éxito a toda costa, el individualismo insolidario y el materialismo en sus diversas acepciones, un proceso de desespiritualización cuyo resultado final es el lamentable estado en el que se encuentra la conciencia ética.

(1) Nicolás Berdiaev, *El cristianismo y el problema del comunismo*, p. 44-45, Madrid 1961
(2) Leszek Kolakowsski, *Intelectuales contra el intelecto*, p. 93, Barcelona 1986
(3) Bossuet, *Le Jeudi-Saint*, p. 21, París 1963
(4) Max Stirner, *Der Einziger und sein Eigentum*, p. 67
(5) Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 179, París 1979
(6) Erasmo, *Briefe*, p. 525, Darmstadt 1995
(7) Anais Nin, *Journal*, tomo III, p. 90, París 1971
(8) Oscar Wilde, «De profundis», en *Selections from the Works of Oscar Wilde*, p. 188, Nueva York 1960
(9) Stéphane Mallarmé, *Propos sur la póesie*, p. 33, Mónaco 1946
(10) Albert Camus, *Carnets*, p. 72, Buenos Aires 1966
(11) Platón, *Gorgias*, 463d
(12) Schleiermacher, *Über die Religion*, p. 92, Gottinga 1899
(13) Raymond Williams, *Culture and Society*, p. 48, Columbia Univ. Press 1959
(14) Adorno, *Noten zur Literatur I*, p. 77, Francfort 1963
(15) Ibid., p. 78
(16) Friedrich Schiller, *Schriften über Philosophie und Kunst*, p. 48, Munich 1959
(17) León Trotski, *Sobre arte y cultura*, p. 206, Madrid 1971
(18) José Javier Esparza, *Los ocho pecados capitales del arte contemporáneo*, seg. ed., p. 46, Almuzara, Córdoba 2008
(19) Heleno Saña, *Das Elend des Politischen*, p. 63, Colonia 1998
(20) Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, p. 166, París 1989
(21) Ibid., p. 184
(22) Fichte, *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, tomo III, p. 6, Darmstadt 1962

VIII. LA PROYECCIÓN UTÓPICA

TRASCENDENCIA

Precisamente porque el hombre es un ser constitutivamente deficitario, siente la necesidad de trascender con su pensamiento el mundo real en el que está inmerso y concebir un mundo ideal, o como decía Pascal, de «embellecer y conservar nuestro ser imaginario» (1). Y ello es posible porque uno de sus atributos constitutivos es lo que Kant llamaba *Einbildungskraft* (fuerza de imaginación). Y de manera parecida, Sartre: «*C'est parce qu'il est transcendantalement libre que l'homme imagine*» (2). Esta capacidad de superar teóricamente lo finito a través de lo infinito es lo que diferencia al hombre de los animales, cautivos siempre del mundo irreversible en el que han nacido. Además de ser un individuo real ubicado en una facticidad determinada, el hombre lleva en su interior un universo de sueños y proyectos de plenitud no colmados; de ahí que, desde los tiempos protohistóricos, haya intentado superar la realidad inmediata imaginando un mundo exento de dolor y de fatiga. «¿Qué poner en lugar de esta infinitud que mi pensamiento exige?», se preguntaba Senancour desde su sed nunca colmada de plenitud ilimitada (3). Es la pregunta que se hacen, día tras día, los desafortunados de la tierra, los que viven el presente como renuncia o castigo.

La capacidad de concebir un futuro más óptimo constituye

la base de la praxis humana y el motor de la civilización. Y es también, a medida que el hombre extiende su dominio sobre el contorno natural y físico, cuando crece su ansia de armonía y felicidad plena. Cuanto menos encadenado está el hombre al mundo de la necesidad, más tiende a concebir *Arcadias* y *Eldorados*. En rigor, podemos afirmar que, sólo a partir de la Edad Moderna, el hombre se propone, racional y científicamente, planificar un modelo de vida totalmente gratificado. En otros ciclos históricos más sujetos a la necesidad y a la opresión, el hombre era más cauto a la hora de concebir utopías, o traducía su afán de plenitud vital a términos escatológicos y religiosos, trasladándolo a la esfera del Más Allá. Pero a medida que se va liberando, a través de la Ciencia, la Técnica y la producción, de los factores externos de alienación que esclavizaban al hombre pre-moderno, se siente empujado a suprimir todos los condicionamientos y obstáculos que se oponen a su autorrealización. El concepto de «libertad» pasa a convertirse en libertad para dibujar en el horizonte un mundo completamente desalienado. No otra cosa quería expresar Max Horkheimer cuando hablaba de «la nostalgia de lo completamente distinto».

Vemos, pues, que la proyección utópica no es un lujo o juego de la fantasía, sino que surge de la necesidad de huir de la opresión, o de lo que Nikolai Hartmann llamaba «dureza de lo real» (4), compuesto siempre, en mayor o menor medida, de renuncia, frustración y sufrimiento, o como escribía Rimbaud en *Une saison en enfer*, «*la vraie vie est absente*». Detrás de todo credo religioso o ideológico, hay una búsqueda de consuelo para las penas inherentes a la condición humana. De la misma manera que la vida es inseparable del dolor, lo es también del sueño redencional. Ambos momentos constituyen una unidad cerrada, aunque sean de naturaleza antinómica. Con plena razón, Gérard de Nerval podía escribir en su *Aurélia* que «*le rêve es une seconde vie*». Concebir épocas gratificantes es tan lógico y realista como la propia realidad. Personas o épocas satisfechas de sí mismas son poco accesibles a la proyección utópica, suelen contentarse con la realidad del aquí y el ahora, como ocurre en la presente sociedad de consumo. Las grandes visiones utópicas surgen, generalmente, en el seno de

sociedades y civilizaciones desgarradas y agónicas. El cristianismo primitivo, el milenarismo de la Edad Media y las ideologías sociales modernas (socialismo, anarquismo, comunismo) son ejemplos paradigmáticos de este fenómeno. La dialéctica utópica adquirirá, a partir de un momento determinado, un sesgo antirreligioso o simplemente racionalista, pero es en la religión hebrea en la que se manifiesta por primera vez en forma de profetismo escatológico. Claramente criptorreligiosa y providencialista, es en todo caso la visión de la historia como un avance hacia la redención final. La única diferencia es que la redención no vendrá del Dios judeocristiano sino de la revolución proletaria.

La vida humana no es únicamente experiencia vivida, si bien inexperiencia de algo imaginado. La conciencia no es sólo conciencia de una realidad tangible, sino que puede ser también conciencia de situaciones o valores inexistentes. Es en este sentido en el que hay que entender a Feuerbach cuando afirma que «conciencia» es conciencia de lo infinito o ilimitado: «La conciencia de lo infinito no es otra cosa que la conciencia de la infinitud de la conciencia» (5). Y antes: «'Conciencia en sentido riguroso y propio', y 'conciencia de lo infinito' son una y la misma cosa» (6). Negar esta dimensión del hombre es reducirlo y cosificarlo, como en general ha hecho, y sigue haciendo, el pensamiento positivista y antimetafísico en sus diversas acepciones. El pensamiento utópico es, por esencia, épico-heroico; constituye una respuesta no sólo a la injusticia social, sino también a la trivialidad que caracteriza a todas las épocas en declive. Pero es a la vez de naturaleza poética y está intrínsecamente vinculado al sentido de lo bello; de ahí que el Arte constituya una de sus dimensiones esenciales.

La visión utópica es ya, por su misma motivación genética, siempre subversiva. Anticipa y postula una tabla de valores no dados aquí y ahora, y por tanto, en contradicción con el sistema de poder imperante. Ésta es la razón de que haya sido combatida siempre por los «mandamases» de turno; de ahí también que la historia de la utopía, desde el cristianismo primitivo a los movimientos sociales modernos, haya sido la historia de un martirologio siempre renovado.

Se ha intentado desprestigiar y deslegitimar el pensamiento

utópico aludiendo a su carácter a menudo inverosímil, absurdo y alejado de la realidad. Schiller diferenciaba ya, en este contexto, el idealismo con la *Phantasterei* (fantasía desbocada). En efecto, la proyección utópica no es ajena a concepciones incompatibles con la realidad humana, lo que explica que casi nunca haya podido llevarse a la práctica, o lo haya sido de manera deformada, como ocurrió con el comunismo soviético, o siglos antes, con el milenarismo medieval. Lo que Lessing, partiendo de su concepción evolucionista de la historia, pensaba sobre el iluminismo religioso de la Edad Media, es en principio aplicable también a los movimientos revolucionarios modernos: «El exaltado ve a menudo muy bien el futuro, mas no sabe esperarlo. Desea acelerarlo a través de la acción. Pero no es cierto que la línea más corta sea la más recta» (7). De todos modos, los fracasos sufridos por el voluntarismo ideológico y la impaciencia redencional no dan derecho a negar la razón de ser de lo utópico como parte integrante de la naturaleza humana. «*Was nicht bewiesen werden kann, hat den grössten Wert*» (Lo que no puede demostrarse posee el máximo valor), escribía, no sin razón, Robert Musil (8). No necesito subrayar que nuestra época vive de espaldas a toda visión utópica digna de este nombre. Demasiado ramplona y pobre de espíritu para elevarse a ciertas cimas del pensamiento, se da por satisfecha con el pan y el circo, y con el materialismo soez que el sistema sublima como el cénit de la civilización y del progreso. Se confirma lo que Cioran reconocía, a pesar de su inclinación al pesimismo y el cinismo: «Una sociedad incapaz de concebir una utopía y de consagrarse a ella está amenazada de esclerosis y de ruina» (9). Y también: «A la larga, la vida sin utopía se hace irrespirable» (10).

Paradójicamente, el pensamiento utópico surge en el ámbito de la lógica y del racionalismo, empezando por la *República* de Platón y por las utopías sociales de la Edad Moderna, desde Tomasso Campanella y Tomás Moro al socialismo de Saint-Simon y Fourier, el marxismo, el anarquismo y demás concepciones sociales y revolucionarias del siglo XIX, vinculadas todas ellas, en mayor o menor grado, al auge y el progreso de la Técnica, la Ciencia y los métodos de producción. A diferencia de otras cosmovisiones, el marxismo no fue concebido como una utopía sino como

una necesidad histórica, aunque no fuera menos utópico que lo que Marx y Engels denominaban, con cierto desdén, «socialismo utópico», reservando para su propia concepción el pretencioso término de «científico». La expresión más radical de la proyección utópica ha sido la revolución, con resultados a veces fecundos y otras infructíferos o abiertamente negativos. Haya sido en uno o en otro sentido, Kant ponía el dedo en la llaga al señalar que «A través de una revolución, se logrará, quizá, poner fin al despotismo personal y a la opresión nacida de la codicia y del afán de dominio, pero nunca una verdadera reforma de la manera de pensar» (11). El gran filósofo tenía razón: la transformación a fondo de la sociedad, de toda sociedad, es una tarea ardua y compleja que sólo puede llevarse a cabo por medio de un largo proceso de autoeducación y autoperfeccionamiento ético.

EL PENSAMIENTO ANTIUTÓPICO

El enemigo natural de la utopía es el realismo en sus diversas variantes, aliado natural a su vez del *statu quo*. La tesis central del pensamiento antiutópico es siempre la misma: aunque la realidad no sea ciertamente perfecta, es preferible a las visiones quiméricas, sobre todo de orden revolucionario. Leszek Kolakowski: «Al igual que los autores de las viejas teodiceas, el conservador está convencido de que todo el bien posible ha sido ya realizado en el mundo y que el mal es, sin duda, malo, pero no por ello puede ser abolido» (12). Su error consiste no en rechazar el contenido del mensaje utópico, sino el de no tener en cuenta su motivación subjetiva, que es siempre la sed humana de plenitud y felicidad. En este error incurre Leibniz cuando, en nombre de la «armonía preestablecida» postulada por él, rechaza cualquier otro tipo de cosmovisión: «Es verdad que se pueden imaginar posibles mundos sin pecado y sin infelicidad, como en las utopías y novelas, mas estos mundos serían, por lo que respecta al bien, muy inferiores al nuestro» (13). He aquí una declaración de principios que el conservadurismo filosófico y político utilizará una y otra vez como fundamento para oponerse a toda concepción utópica que pueda

subvertir el orden reinante, una actitud que Edmund Burke sintetizaba con las siguientes palabras: «La sola idea de fabricar un nuevo Gobierno basta para llenarnos de asco y de horror» (14).

Las ciencias exactas y empíricas han sido, en general, reacias a los esquemas utópicos. Lo mismo cabe decir de cosmovisiones como el pragmatismo, el behaviorismo, el neopositivismo, el estructuralismo y el empirismo en sus múltiples manifestaciones. Ya mucho antes del fracaso o deformación de las grandes visiones utópicas de la Edad Moderna, el pensamiento realista partía del supuesto de que el hombre está condenado a vivir siempre bajo las mismas condiciones, y ello ya por razones antropológicas, como señala Hans Jonas en su confrontación con Ernst Bloch y su *Principio esperanza*: «El error de la utopía es el error de su concepción antropológica, de su concepción del ser humano» (15).

Pero el supuesto realismo de los críticos del pensamiento utópico es menos realista de lo que ellos suponen, ya que ignora que el hombre es, por naturaleza, un ser que no se conforma con lo que es y tiene, y aspira siempre a trascender lo dado aquí y ahora, y concebir mundos existentes sólo en su imaginación. A su realidad óntica pertenece, en efecto, la nostalgia por lo todavía no real, por lo que Max Horkheimer llamó «nostalgia de lo completamente distinto». En el cristianismo, esta tendencia al ensueño se llama «esperanza de redención y gratificación en el Más Allá», y en el pensamiento poscristiano, «esperanza de un mundo más justo aquí en la tierra». Pero el trasfondo escatológico procede de la misma fuente: anhelo de un mundo mejor. Proyección utópica es hambre y sed de infinitud, negación de nuestros límites y nuestra miseria humana. Intentar destruir o asfixiar este instinto es tan vano como ridículo. El hombre soñará siempre, y cuanto más miserable sea su condición, más altos serán sus sueños.

Sólo el burdo positivismo posmodernista, hoy en boga, puede pasar por alto que la realidad glorificada por sus representantes como único criterio de la verdad es sólo una parte de ella, y no siempre o necesariamente la más importante. Los enemigos de los *métarecits* y de los grandes ideales redencionales han olvidado que el hombre es un «animal metafísico», esto es, una criatura que, lejos de limitarse a constatar el mundo físico que le rodea, siente

la necesidad de dirigir la mirada hacia lo lejano y lo que no se ve, *metá ta physiká.* Ello explica que, cuando no puede satisfacer esta necesidad, se sienta asfixiado y viva en estado de frustración. Lo peor que se puede decir del sistema de valores hoy imperante es que ha despojado al hombre de la posibilidad de soñar e imaginar mundos mejores. O como dice Ernst Cassire: «La utopía es una manifestación de la naturaleza y del pensamiento ético, el cual no puede nunca estar de acuerdo con lo dado. El mundo moral no es nunca el mundo de lo dado, sino que tiene que realizarse siempre de nuevo» (16).

ILUSIÓN Y DESILUSIÓN

Por mucho que se reconozca la proyección utópica como una de las necesidades naturales del hombre, no hay que perder de vista que esta misma capacidad de rebasar la realidad de lo dado por medio de la fantasía creadora aboca, casi siempre, a lo que desde Hegel viene llamándose «conciencia infeliz», y ello por la sencilla razón de que la pretensión de vivir en un mundo a medida de nuestros deseos y visiones ideales se revela siempre, a largo plazo, como irrealizable. Y puesto que la vida real se encarga de demostrar, continuamente, al hombre que sus sueños de autorrealización total son un producto de la desmesura, la misma dialéctica de la ensoñación pasa a convertirse, inevitablemente, en vehículo de decepción y aflicción. Es obvio señalar que toda tentativa utópica frustrada refuerza la posición de las fuerzas contrautópicas, lo que explica que a los momentos históricos revolucionarios sigan siempre etapas de estática o regresión sociopolítica. El último ejemplo de esta constante histórica nos lo ofrece el ascenso del neoconservadurismo tras el ocaso del comunismo soviético. El mundo de la ilusión lleva en sus propias entrañas, como un cáncer oculto, el momento amargo de la desilusión, un estado de conciencia, este último, al que a menudo se suman el resentimiento y la agresividad, y no sólo en el plano personal sino también en el colectivo, como demuestra la insolidaridad e insociabilidad reinantes en la sociedad de consumo de nuestros días.

La vida humana es, por desgracia, inseparable de la experiencia del fracaso, la renuncia, la adversidad, el miedo y otras formas de alienación y negación. La identidad o esencia del hombre no puede ser reducida por ello a su dimensión gratificante o lúdica. Pretenderlo significa simplificarlo, despertar en él aspiraciones desorbitadas e inducirle al error y al extravío. Si en algo tenía razón Unamuno, era en haber subrayado, una y otra vez, las raíces trágicas de nuestro ser. También la tenían Horkheimer y Adorno al hacer hincapié en las consecuencias negativas de la propia dialéctica de la Ilustración, o Rousseau al advertir de los peligros y las deformaciones de la civilización moderna.

El error del pensamiento utópico, tanto en su versión burguesa como revolucionaria, es el de trazar una rígida línea divisoria entre el principio de lo real y el de la libertad, así como el de absolutizar este último a costa del primero. Sus representantes no parecen darse cuenta de que el reino de la necesidad rebasa el área del trabajo alienado y constituye un rasgo intrínseco de la naturaleza humana, y por tanto, vigente para todas las esferas de la vida. Ello reza también para el amor, que lejos de ser sólo gratificación, incluye potencialmente el momento del desencanto y del fracaso. Pero el mismo ámbito del Arte, que Marcuse, copiando literalmente a Schiller, describe en términos apologéticos como «juego» es inconcebible sin la dimensión del esfuerzo y el dolor creativos, como demuestra la vida generalmente dramática y conflictiva de los grandes poetas, artistas y pensadores. El mismo Rilke, a quien Marcuse cita en apoyo de sus tesis, nos dice en la primera elegía del Duino que «lo humano no es sino el comienzo de lo horrible».

El hombre no puede realizarse nunca como placer y felicidad plena, ya por el solo hecho de que Eros no es algo absolutamente privado o personal, sino un instinto cuya satisfacción está ligada de antemano a la categoría de la intersubjetividad, como intuyó ya claramente Platón al señalar en su *Banquete* que «El amor es lo que no se está seguro de poseer». Sólo un desconocimiento absoluto de la naturaleza humana y una concepción esquemática del principio de autorrealización permiten elevar el libre desarrollo de la libido a meta suprema de la existencia. Nuestra estructura

biofísica nos empuja siempre a la caza de la dicha, pero ello no significa que la vida pueda llegar a ser un paraíso de los sentidos y las pasiones. En su confrontación con la escuela cirenaica, Crisipo combatió ya la glorificación del principio del placer defendido por Aristipo y sus discípulos, señalando, con gran perspicacia y anticipando a Spinoza, que el instinto más profundo del hombre es el de conservación, en modo alguno el de goce, que sólo desempeña una función prioritaria cuando el hombre vive rodeado de seguridad, esto es, cuando ha logrado satisfacer su instinto primario de conservación. El papel desmesurado que el pansexualismo juega en la sociedad «permisiva» de nuestros días es un subproducto del bienestar material que reina en ella, y no una necesidad constitutiva. No se trata de un fenómeno endógeno, sino exógeno, propio de una sociedad saturada que ha perdido contacto con las raíces verdaderas de la vida y que, carente de un proyecto superior de felicidad, busca la autorrealización en la esfera banal de la voluptuosidad. Lo que Galbraith denominó en su día «sociedad de la abundancia» es aplicable en primer lugar al terreno económico y material, pero también al ámbito del erotismo, o mejor dicho, del erotismo comercializado y degradado a producto de consumo.

Todas las teorías modernas de liberación y gratificación parten de una concepción apologética del principio de *autopoiesis* (autocreación), desde Tomás Moro y Tomasso Campanella a Marx y el surrealismo. Su «talón de Aquiles» es el de pasar por alto que el hombre es un ser condicionado no sólo por su entorno intersubjetivo y social, sino asimismo por la dialéctica de su propia naturaleza, de la que forman parte, entre otras cosas, la deformación somática, la fealdad, las enfermedades físicas y psíquicas, la vejez, la soledad y el miedo a la muerte. Eduard von Hartmann: «Por mucho que la humanidad progrese, no podrá liberarse nunca de sus grandes males: enfermedad, vejez, sometimiento a la voluntad y el poder ajeno, necesidad e insatisfacción» (17). El sufrimiento y la sensación de vértigo pertenecen, por ello, a la experiencia fundamental de la criatura humana; de ahí que las religiones universales, surgidas en épocas más precarias que la nuestra, hayan ubicado la vida bienaventurada en un espacio transhumano, subrayando al mismo tiempo el carácter agónico y doliente

de la vida aquí en la tierra, interpretada en última instancia como «valle de lágrimas». Las ideologías utópicas modernas, surgidas en una fase histórica ascendente, no han hecho otra cosa que situar la vida bienaventurada en la misma finitud terrenal que las religiones consideraban como la antesala del reino sobrenatural. Pero separada de su contexto religioso, la visión de una vida como pura gratificación se convierte en un absurdo, ya que el hombre es un ser demasiado frágil y contradictorio para estar en condiciones de construir un mundo exento de toda alienación.

Pero la mitología utópica no sólo ha subestimado el carácter endeble y problemático de la criatura humana, sino que se ha hecho también falsas ilusiones sobre las posibilidades de superar o reducir a un mínimo el principio de necesidad. También en este aspecto ha errado el blanco, porque, pese a los inmensos progresos realizados por la Ciencia, la Técnica y la producción, el mundo en su conjunto sigue estando sometido al azote de la escasez. En cuanto a las zonas privilegiadas del orbe, gozan ciertamente de ventajas y comodidades superiores a las de cualquier período de la historia universal, pero al mismo tiempo, tienen que enfrentarse a formas de alienación y destrucción antes no existentes. El propio intento de poner fin a la necesidad y de sustituirla por el cuerno de la abundancia ha conducido a una situación en la que, como vieran muy bien Adorno y Horkheimer, «los bienes destinados a la felicidad se transforman ellos mismos en elementos de infelicidad» (18).

Toda absolutización del principio prometeico y fáustico de la libertad y la creación tiene que conducir necesariamente a un tremendo fiasco. Ernst Bloch habló profusamente del «principio esperanza», y en cambio, muy poco del principio también esencial de desesperanza; de ahí que su teoría —mezcla de hegelianismo, marxismo y mesianismo judío— resulte a ratos insoportablemente apologética y edificante. Si el individuo moderno carece, en general, del sosiego del hombre pre-moderno, se debe, en gran parte, a que está imaginando de continuo paraísos terrenales difíciles de convertirse en realidad. Con ello, no queremos decir, en modo alguno, que soñar sea absurdo, y ni mucho menos que lo mejor que el hombre podría hacer es conformarse con lo que es y tiene

aquí y ahora, y estrangular su ansia natural de plenitud. Ése es precisamente el punto de partida del conformismo y el escepticismo en sus diversas acepciones: dejar de soñar para ahorrarse decepciones y quebraderos de cabeza. Es obvio señalar que se trata de un modelo de conducta irracional, y ello porque, bajo el pretexto de rehuir los sinsabores inherentes a toda concepción y acción idealista, aboca necesariamente a la autonegación y a la autocastración, que son, quizá, las formas más terribles de la infelicidad.

Lo que en suma queremos decir aquí es que el hecho de que no podamos alcanzar nunca o raramente la felicidad a la que aspiramos, no significa que la solución consista en renunciar a esta exigencia de nuestra naturaleza. Eso será siempre una manera de traicionarnos a nosotros mismos. «La desaparición de la utopía —escribiría Karl Mannheim— conduce a una cosificación estática en la que el hombre mismo se convierte en cosa» (19). Y antes ya Oscar Wilde: «Un mapa del mundo que no incluya Utopía no es siquiera digno de mirarse» (20). La imposibilidad de suprimir el dolor —el nuestro y el del mundo— no está en contradicción con el intento de lograrlo. Si la vida fuera de por sí perfecta y nos diera de antemano todo lo que nos apetece, no necesitaríamos ocuparnos de darle un sentido. Si mal que bien lo hacemos, es porque es radicalmente imperfecta y nos confronta siempre con su dimensión absurda. Y dado que las cosas son así, y no como quisieran los doctrinarios del voluntarismo ideológico, lo primero que hay que cultivar no es la fantasía utópica, sino el espíritu de resistencia, único modo de sostenerse en pie y de no sucumbir a las adversidades y pruebas a las que el destino nos somete una y otra vez. No necesito subrayar que el fundamento de este proceso de resistencia no puede ser otro que el de la opción del bien, como iremos viendo más adelante.

(1) Pascal, *Pensées*, p. 116
(2) Sartre, *L'imaginaire*, p. 358, París 1971
(3) Senancour, *Obermann*, p. 195, París 1984
(4) Nicolais Hartmann, *Kleinere Schriften*, tomo I, p. 267, Berlín 1954
(5) Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 39, Stuttgart 1962
(6) Ibid., p. 38
(7) Lessing, *Werke*, tomo VIII, p. 509
(8) Robert Musil, *Gesammelte Werke*, tomo V, p. 1856, Reinbeck 1978
(9) Cioran, *Histoire et utopie*, p. 104
(10) Ibid., p. 21
(11) Kant, *Werke*, tomo XI, p. 55
(12) Leszek Kolakowski, *El racionalismo como ideología*, p. 127, Barcelona 1970
(13) Leibniz, *Essai de théodicée*, p. 109
(14) Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 35, Indianapolis 1955
(15) Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, p. 383, Francfort 1989
(16) Ernst Cassirer, *Was ist der Mensch?*, p. 81, Stuttgart 1960
(17) Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, tomo II, p. 376, Berlín 1878
(18) Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 15, Francfort 1981
(19) Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, p. 225
(20) Oscar Wilde, «The Soul of Man under Socialism», en *Selections from the Works of Oscar Wilde*, p. 285

IX. DETERMINISMO Y LIBRE ALBEDRÍO

TENDENCIAS HISTÓRICAS

El viejo y siempre renovado debate sobre el libre albedrío y el determinismo se ha caracterizado por dos posiciones fundamentales: la que afirma el libre albedrío y la que lo niega. La primera parte de una concepción antropológica optimista; la segunda, pesimista. Históricamente, el pesimismo o escepticismo aparece ya en la Antigüedad, pero es en la teología judeocristiana y en el dogma del pecado original donde encuentra su expresión más radical y acabada, especialmente en su versión protestante. La libertad, como la entendemos hoy, es un producto histórico relativamente tardío. En líneas generales, puede decirse que la conciencia de libertad como un bien absoluto y universal coincide, en el espacio y en el tiempo, con el advenimiento del subjetivismo moderno, esto es, con el Renacimiento, el racionalismo y la Ilustración. En las sociedades primitivas y arcaicas, la libertad individual no era un bien intrínseco y absoluto, sino que estaba sometida, desde el principio y estructuralmente, a imperativos suprapersonales como la familia, el clan o la horda. El concepto de «libertad» del hombre antiguo era menos tajante que el del hombre moderno, porque también la noción de su individualidad era menos acentuada y estaba vinculada de raíz a factores comunes como la tradición, las creencias religiosas o los usos y costumbres de su entorno histórico-social. Es a partir del

momento en el que el individuo se libera de estos lazos primarios cuando empieza a sentirse libre, es decir, a actuar de acuerdo con su propia voluntad, un proceso que se inicia entre las postrimerías de la Grecia arcaica y el comienzo de la Grecia clásica. Al afirmar Aristóteles que la virtud es un producto de la voluntad, está afirmando, implícitamente, la autodeterminación del hombre: «Luego podremos decir que depende de nosotros solos el ser hombres de bien o ser viciosos» (1). Si el hombre estuviera predeterminado *a priori* y para siempre, no tendría necesidad de reflexionar sobre sus actos y obraría por instinto, como los animales, o automáticamente, como un objeto mecánico. El hecho de que a menudo dude sobre su manera de proceder es, por sí solo, la prueba de que no está condenado a ser un reflejo o producto de causas y circunstancias exógenas. Si no es plenamente soberano de sí mismo, tampoco es un esclavo de la necesidad. O como dice Aristóteles: «La naturaleza, la necesidad, el azar, es cierto que pueden ser causas de muchas cosas; pero es preciso contar, además, con la inteligencia y todo lo que se produce por la voluntad del hombre» (2).

El estoicismo parte de una posición teleológica, pero sin anular la autodeterminación del hombre. La naturaleza y el mundo humano están determinados por la *pronoia* (Providencia divina) y el *tyché, heimarmene* (azar o destino). Dios es la razón o *logos* universal que, en su calidad de principio creador y activo (*logos spermatikós*), configura el orden cósmico. Pero dado que el hombre es un ser dotado de razón, está en condiciones de determinar su propia conducta. Sin su facultad racional, el hombre sería esclavo de sus pasiones y carecería de la posibilidad de someterlas al dictado de su razón. El *télos* (fin) del *sophós* (sabio) es precisamente el de no sucumbir a sus pasiones, una meta que alcanza viviendo de acuerdo con las leyes de la naturaleza. La concepción antropológica del estoicismo es elitista. Libre en sentido estoico es sólo el sabio, mientras que el individuo medio suele ser esclavo de sus *phantasía* (falsas ideas), y vive por ello en contra de la naturaleza. Aunque el pensamiento griego se pronuncia, en general, por la autodeterminación del hombre y parte de las categorías racionales emanadas de la lógica, está influenciado también por la noción determinista de *ananke* (fatalidad o necesidad). Como dice Demó-

crito, «Nada ocurre en vano sino por necesidad», *hypo' anánkes.* Al margen de que se comparta o no la cosmovisión estoica, lo que no se puede hacer es calificarla de «autoritaria», como Nietzsche hizo en su obra *Más allá del bien y del mal.*

La posición de San Agustín no es menos compleja que la de los estoicos, pues a pesar de su doctrina de la gracia, del pecado original y de la predestinación, se declara partidario del libre albedrío. Dios conoce de antemano la tendencia del hombre a hacer uso indebido de su libertad y de su voluntad, pero no interviene en sus actos para darle la oportunidad de obrar rectamente. Si no existiera el libre albedrío, el hombre no sería responsable de sus actos y podría imputarse a Dios el mal que él comete. Precisamente porque el hombre es libre, puede elegir entre el bien y el mal. Su conducta depende, pues, en última instancia, de *propria voluntas et liberum arbitrium* (voluntad y libertad propias). O como escribe en *De vera religione*: «Pecamos, pues, por voluntad, y dado que está fuera de toda duda que pecamos, no acierto a comprender que se pueda dudar de que las almas están dotadas de libre albedrío» (3).

En abierta oposición con la doctrina agustiniana de la gracia divina, el monje irlandés Pelagio negaba el dogma del pecado original y sostenía que el hombre no necesita de la gracia de Dios para alcanzar la salvación, sino únicamente el testimonio y ejemplo de Cristo. Gracias a su naturaleza, el hombre está en condiciones de elegir el bien *motu proprio* y sin la intercesión divina. Para Pelagio, la autonomía moral del hombre es una consecuencia lógica de su libertad como individuo. Es en esta responsabilidad propia en la que radica su dignidad y su valor, un punto de vista más próximo a la antropología griega que a la judeocristiana. La doctrina pelagiana, propagada sobre todo por su discípulo Celestio —e indirectamente por San Agustín— entró pronto en conflicto con las autoridades eclesiásticas, y fue condenada como herética en los Concilios celebrados en Cartago en los años 417 y 418, y en otros posteriores. Pero ello no impediría que su defensa del *liberum arbitrium* y de la inocencia natural del hombre se convirtiera en una de las corrientes de pensamiento más influyentes de la historia universal. Rousseau es uno de sus últimos deudores, lo que reza también para las corrientes centrales del anarquismo.

Entre los enemigos más decididos del libre albedrío hay que mencionar sobre todo a Filón de Alejandría. Toda la concepción del filósofo grecojudío está basada en la nulidad del hombre. Las virtudes humanas son la obra exclusiva de la gracia de Dios. Conocerse a sí mismo significa renunciar al propio yo, entregarse incondicionalmente a Dios y buscar refugio en Él. Sin esta entrega, todo es error y perdición.

Tomás de Aquino, la figura central del cristianismo medieval, era partidario decidido del libre albedrío, y no es ciertamente casual que su teología surgiera en estrecha conexión con la filosofía de Aristóteles. Pero también Duns Scoto se pronuncia decididamente por el libre albedrío. El cristianismo de la Edad Moderna se caracteriza por dos posiciones fundamentales, representadas paradigmáticamente por Erasmo de Roterdam y por Lutero. Mientras que el primero defendió, en su obra *De libero arbitrio diatribe sive collatio*, la libre voluntad del hombre, Lutero postuló un año después, en su tratado *De servo arbitrio*, la posición opuesta. El tono panfletario del monje alemán provocó la respuesta fulminante de Erasmo, lo que hizo en su extensa obra *Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri*. Erasmo parte del supuesto de que si el hombre estuviera desprovisto de libre voluntad, resultaría absurdo que Dios premiara o castigara sus actos buenos o malos. Es cierto que el pecado original ha mermado la capacidad volitiva y opcional del hombre, pero sin eliminarla del todo: «Pues si bien el libre albedrío sufrió una herida a causa del pecado, no quedó nunca extinguido» (4), una posición que él veía representada por la inmensa mayoría de autores cristianos: «Desde los tiempos de los apóstoles hasta hoy —escribía— no ha habido ningún autor que haya eliminado *in totum* (completamente) la fuerza del libre albedrío, con la excepción de Mani y Wiclif» (5). Lutero fue influenciado profundamente por San Agustín, pero sin compartir su tesis sobre el libre albedrío. Su pesimismo antropológico no puede ser más taxativo: dado que la razón misma —a la que calificaba de *Hure* (prostituta)— forma parte intrínseca de la perdición humana, el hombre no está en condiciones de obrar libremente. Apelar al libre albedrío significa un acto de soberbia, lo mismo que intentar demostrar la fe por medio de buenas obras. Hablaba

con gran énfasis de «la libertad del cristiano», pero negando al mismo tiempo el libre albedrío, una contradicción de la que Ernst Bloch diría: «El hombre cristiano de Lutero carece de toda libertad volitiva y electiva, y vive desde el principio como un siervo del pecado» (6). No puede sorprender que Lutero se identificara por principio con el poder establecido y condenase, en los términos más duros, la revuelta de los campesinos alemanes contra el despotismo feudal. En el fondo no hizo otra cosa que sustituir la *auctoritas* de la Iglesia romana por el autoritarismo de la Iglesia nacional-protestante, un nacionalismo religioso que encontraría su expresión más abyecta durante los años del III Reich, cuando la parte mayoritaria de la Iglesia protestante se identificó con la doctrina nacionalsocialista de Hitler y sus esbirros. En el plano teológico, Lutero se apoyó en la tesis de San Pablo, según la cual, para alcanzar la redención basta con la *sola fide*, respuesta a la importancia que la doctrina católica adjudicaba a las obras. La concepción luterana y la del protestantismo en su conjunto representan una ruptura total con el humanismo, como señala Ernst Cassirer: «Tanto por sus orígenes como por sus fines, la fe de la Reforma se separa de los ideales religiosos del humanismo. La raíz de este antagonismo tiene como fundamento las distintas posiciones que el humanismo y la Reforma adoptaron frente al problema del pecado original» (7). De acuerdo con el protestantismo, la única fuente de la verdad es la Biblia, y todo intento de alejarse de ella conduce al error y a la perdición. Éste es, en efecto, el alfa y omega de la doctrina protestante.

Dentro del campo de las Humanidades, las posiciones sobre la autodeterminación y la heterodeterminación del hombre son muy diversas y difieren a menudo entre sí. Partiendo del Eros platónico y de la voluntad autárquica de los estoicos, la tendencia del humanismo es, en líneas generales, la de relativizar o negar el dogma del pecado original y partir de la libertad del hombre, una posición más cercana al pelagianismo que al agustinismo. Pero la unanimidad no es, ni mucho menos, completa. Así, mientras Descartes partía del supuesto de que el hombre viene al mundo dotado de libre voluntad, Spinoza subrayaba, al contrario, el carácter determinista de la condición humana. Libre es únicamente el

hombre cuando deja de hacerse ilusiones sobre sí mismo y logra, a través de la razón, librarse de la servidumbre de las pasiones. El hombre racional no pierde nunca de vista que «*Omnia ex necessitate divinae naturae sequantur*» (Todo procede de la necesidad de la naturaleza divina) (8). Como más tarde para Hegel, la libertad consiste para Spinoza en la aceptación de la necesidad; de ahí que sea absurdo quejarse del curso de las cosas, una posición muy próxima a la de los estoicos. Ser libre significa, pues, aceptar las leyes irreversibles que rigen el universo y que, por ello, están por encima de la voluntad humana. Quien acepta esas leyes obra racionalmente, quien no, irracionalmente. La posición de Pascal es tajante: por sí mismo, el hombre no es nada; de ahí que su única opción coherente sea la de renunciar a sus pretensiones de independencia y confiar en la misericordia de Dios, sin la cual, el hombre no es más que «miseria» e «impotencia» (9).

Como decididamente determinista, hay que juzgar la fe apodíctica de la Ilustración en el progreso indefinido de la especie humana, como hemos sugerido ya en un capítulo anterior y como pensaba también Kolakowski: «El progresismo es un aliado natural del determinismo» (10). Este determinismo histórico era, en cierto modo, el resultado lógico de la creencia apodíctica en la razón, la educación, la Ciencia y la Técnica, o, como Darwin, en la evolución natural de las especies. Claramente determinista es la posición de Schopenhauer, como se desprende de su obra central *El mundo como voluntad y representación*. El hombre se considera *a priori* como libre, y cree que en todo momento puede empezar una nueva vida. Pero *a posteriori* y después de su experiencia, descubre que, lejos de ser libre, está sometido a las leyes de la necesidad. Esencialmente determinista es también la concepción mesiánica del marxismo. Ello no reza sólo para el marxismo vulgar y mecanicista de Karl Kautsky y otros epígonos, sino también para los fundadores de la doctrina. Baste señalar que Marx consideraba que el paso del capitalismo al socialismo se produciría con la «misma necesidad de un proceso natural» (11). La convicción apriorística en el triunfo del proletariado sobre la burguesía explica que se haya interpretado el marxismo como la versión secularizada y atea del quiliastismo, como por ejemplo Karl Löwith: «El materialismo

histórico es historia sagrada expresada en lenguaje económico» (12). Otro de los rasgos deterministas del marxismo es la absolutización de los factores económicos y la reducción de los factores morales, espirituales y humanos a reflejo mecánico de aquéllos; de ahí la afirmación de que la historia es el resultado de las formas de producción y de las luchas de clases emanadas de éstas. La conciencia del hombre no es una categoría autónoma, sino el reflejo o producto de las condiciones materiales reinantes en cada respectiva época.

Una de las concepciones que más decididamente han puesto en tela de juicio el libre albedrío es el Psicoanálisis. El eje central de la cosmovisión fundada por Sigmund Freud es biologicista. Se basa en categorías psicosomáticas de carácter irracional que actúan al margen de la razón o contra ella. Para el médico vienés, está fuera de toda duda que el desarrollo físico y espiritual de la persona se consuma esencialmente durante los primeros cinco años de su infancia. Sin ser consciente de ello, el individuo está condicionado en alto grado por las vivencias neuróticas y traumáticas de esta fase inicial de su existencia. La última palabra la tiene el Subconsciente, no la conciencia racional y la voluntad. El principio rector de la vida humana no es el principio de autodeterminación, sino la supeditación a las fuerzas incontrolables del Subconsciente; de ahí que el hombre no sea un ser autónomo sino heterónomo. La prioridad que Freud concede a la actividad motórica, y siempre presente, del *Über-Ich* (super-yo) y del *Es* (Ello) explica la pésima opinión que tenía de la criatura humana, especialmente por lo que respecta a las masas, tema al que, inspirado por Gustave Le Bonn, dedicó su estudio *Psicología de las masas y análisis del yo,* escrito en 1921. Influenciado por Nietzsche y su concepto del «animal-rebaño», definiría a las masas como a una horda dispuesta a seguir ciegamente las instrucciones y órdenes del *Führer* o líder de turno, proceso para el que acuñaría el concepto de *Hordentier* (animal de horda). Tras el estallido de la I Guerra Mundial, llegó a la conclusión de que, junto al instinto erótico o libidinoso, el hombre posee un instinto tanático, causa de su proclividad a la agresividad y a la destrucción, tema que abordaría en *El malestar en la cultura* y en otros escritos.

El advenimiento de la conciencia de libertad no significa, en modo alguno, que el hombre se vea libre de ataduras y condicionamientos externos, un factor al que Freud concedió también gran importancia. Lejos de desaparecer, los obstáculos a la libertad cobran nuevas formas, no pocas veces más draconianas que las que imperaban en las sociedades protohistóricas. Basta, en este contexto, recordar la práctica institucionalizada de la esclavitud, y ello en sociedades que se consideraban como altamente civilizadas. El hombre liberado de la *auctoritas privata* (autoridad paterna) tiene que enfrentarse ahora a la *auctoritas publica* (autoridad de las instituciones). Es en principio libre, pero se trata de una libertad expuesta constantemente al riesgo de convertirse en esclavitud o servidumbre, como en la Antigüedad y en la Edad Media; o en miseria, paro y pauperismo, como en el capitalismo. Ello explica que, desde sus comienzos hasta hoy, la historia de la libertad sea, a la vez, la historia de su negación, un fenómeno vigente también en las actuales sociedades democráticas. «*Quelle étrange nouvelle: la nécessité habite le même camp que notre liberté*», exclama Michel Serres sobre nuestro tiempo (13). Pero el dualismo entre libertad y necesidad al que el filósofo francés se refiere, lejos de ser una «extraña novedad», ha constituido la realidad de la condición humana desde la aparición del hombre sobre la tierra.

La primera consecuencia de la libertad es el miedo que engendra en el propio interior del individuo, un miedo nacido de la conciencia que éste adquiere de su responsabilidad ante sí mismo y ante los otros. Lo que Erich Fromm llamó en su día «*Escape from freedom*» es una constante del hombre autónomo y emancipado de la Modernidad. Es el tributo que tiene que pagar por su libertad, un tributo que muchos se niegan a aceptar arrojándose a los brazos de alguna ideología totalitaria.

EL DUALISMO DE LA LIBERTAD

El hombre no es sólo esto o aquello, sino que a su naturaleza pertenece también el poder-ser lo que no es. Ésta es la esencia de su libertad. No es sólo *geworfen* (ser-arrojado-al- mundo) descrito

por Martín Heidegger, sino que es también *Entwurf* (proyecto). Por eso existe un sujeto diferenciado del mundo objetivo, puesto que un sujeto que sólo fuese el reflejo o la prolongación pasiva de lo objetivo sería una ficción. Y precisamente porque el hombre es *per se* un ente con una identidad autónoma, tiene siempre la posibilidad de tomar decisiones propias. O lo que es lo mismo: porque es libre es responsable de sus actos.

Pero apresurémonos a decir que esta autonomía decisoria o electiva no es, ni mucho menos, ilimitada. Muy al contrario, la libertad opcional del hombre se caracteriza precisamente por su estructura limitada. El hombre está condicionado simultáneamente por su naturaleza y por las condiciones reinantes en torno suyo. Eso explica que la inmensa mayoría de las personas sean el producto de las condiciones familiares, sociales e históricas imperantes en el entorno en el que nacen, crecen y se desarrollan. Y cuanto más crece la sociedad de masas, más estándar y vulgar es el destino del hombre medio. El hombre es ciertamente libre, pero no en sentido absoluto, dado que su libertad está ubicada en un contexto sociológico constituido por el mundo de lo ajeno. Es, pues, una libertad compartida o en litigio con los demás, porque lejos de ser yo el único que es libre lo son también mis conciudadanos y mis coetáneos.

La libertad del sujeto es una libertad condicionada *a priori* por la libertad y el poder de los otros, un poder cuya forma más habitual de manifestarse es el poder de las instituciones, esto es, un poder acumulado que el sujeto encuentra ante sí y con el que tiene que contar desde el primer momento. Eso explica que la libertad tenga que ser definida como conteniendo en sí misma el momento de su propia negación; de ahí que Rousseau nos diga al principio de su *Contrat social* que el hombre ha nacido libre pero que está rodeado de cadenas por todas partes. Spinoza subraya, por su parte, que el poder de lo externo es siempre infinitamente superior al poder del individuo. No hay libertad absoluta sino relativa. En este contexto, Sartre incurre en el más burdo e ingenuo subjetivismo al absolutizar la libertad del hombre: «*Il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté*» (14). Saliendo al paso del voluntarismo hipersubjetivista de Sartre, Adorno señala:

«El concepto de 'libertad absoluta' de elección es tan ilusorio como ha sido siempre el concepto del 'yo absoluto'» (15). El primer condicionamiento de nuestra libertad es la libertad de los otros. O como escribe el filósofo norteamericano Nicholas Rescher con palabras tan sencillas como difíciles de rebatir: «*We play our cards as best we can but the outcome depends on what is done by other players in the system*» (16).

El proceso de autoconcienciación del sujeto empieza con el reconocimiento de sus límites. El hombre no tarda, en efecto, en comprender que sólo puede desenvolverse en sentido positivo en la medida en la que acepta que su libertad es genéticamente, en mayor o menor grado, negación de sí misma. Ésta es también la actitud del individuo medio: aceptar la limitación estructural de su libertad y las causas de esta limitación. El sujeto se adapta instintivamente a lo que el Psicoanálisis llama desde Freud *Realitätsprinzip.* Al aceptar las reglas de juego impuestas por las instituciones vigentes, el hombre puede gozar de las ventajas obtenidas de su asentimiento. Es aquí donde radica la esencia del pacto o contrato que el individuo establece con las instituciones.

El hombre acepta, por lo común, convertirse en el «individuo administrado» del que hablan Adorno y Horkheimer, y ello no sólo en sociedades regidas por principios liberales o democráticos, sino también en sociedades totalitarias y abiertamente represivas e inhumanas, lo que explica que uno de los rasgos más arraigados de su psique sea la predisposición al conformismo, actitud que, a su vez, procede de su instinto de conservación en su sentido más elemental y primario, más potente, en general, que la conciencia moral, la dignidad o la autoapreciación.

La llamada sociedad pluralista de nuestros días es, de hecho, una sociedad monocausalista, en la que predominan la uniformidad y la «unidimensionalidad» analizadas por Herbert Marcuse en su famoso libro. La libertad de la que goza el hombre occidental es más formal y aparente que real o verdadera. En realidad, se trata de una libertad condicionada *ab ovo* y en todos los ámbitos por los intereses del poder establecido y los grupos de presión. Es una «libertad no libre», como la denominaría Herbert Marcuse, y ello porque está sometida estructuralmente a la hegemonía de

la ideología triunfante, esto es, del capitalismo. Lo que el sistema sublima como sociedad permisiva, sociedad abierta o sociedad pluralista es, en rigor, una nueva forma de la heteronomía y, en aspectos decisivos, incluso de la opresión y la represión. El fundamento de este estado de cosas es la objetivación del sujeto formalmente libre en una categoría económica.

LA CUESTIÓN SOCIAL

Hablar de libertad significa hablar de la relación entre lo particular y lo común, entre individuo y colectividad. De la misma manera que existen teóricos que tienden a demonizar *a priori* la libertad como sinónimo de desorden, caos y anarquía, no faltan los que la fetichizan como un valor absoluto que da derecho a todo. Max Stirner es el más radical representante de esta última doctrina. Pero también Adorno, cegado por su odio cerval a todo lo que se oponga a lo que él llama *Nichtidentisches* (no-idéntico), cae de pleno en un concepto abstracto e hiperindividualista de la libertad. Esta concepción solipsista y pequeñoburguesa de la autonomía personal olvida que la totalidad social es la condición previa para que el hombre y su libertad puedan sobrevivir. Tenemos no sólo el derecho sino también el deber de combatir todo sistema político y socioeconómico que reduzca u oprima nuestro derecho a la libertad, pero ello no es óbice para que reconozcamos los de la sociedad sobre nosotros. La libertad ilimitada a la que aspiran los egoístas no ha existido ni existirá nunca, y ello por la sencilla razón de que toda libertad es inseparable de los condicionamientos y deberes que la vida en común nos impone. Éste es también el fundamento de la ética universal elaborada por los griegos y sus herederos, una tradición que culmina en el imperativo categórico moral postulado por Kant pero anticipado ya claramente por Anselmo de Canterbury en su escrito *De libertate arbitrii*. Su mensaje central es inequívoco: sin conciencia ética, no existe libertad digna de este nombre.

Por otra parte, está claro que la aceptación incondicional de las reglas de juego imperantes en la sociedad significa la renuncia al

proyecto de autorrealización propio, una actitud que, inevitablemente, crea un fondo de frustración y resentimiento, aunque el sujeto tienda a ahuyentar este hecho y a convencerse a sí mismo de que la vida elegida por él es la más deseable y lógica. Y no menos claro es que cuanto más compacto y estabilizado sea el poder vigente, más difícil resulta para el individuo elegir un tipo de vida realmente personal, esto es, de acuerdo con sus verdaderos deseos y preferencias. Ésta es la razón de que el hombre de la sociedad de masas sea esencialmente infeliz, por mucho que procure convencerse de lo contrario. Infeliz porque no es realmente libre, sino únicamente dentro de la dimensión subalterna que el sistema le concede.

En líneas generales, puede decirse que a la conciencia del hombre de nuestros días pertenece el sentimiento de castración, surgida de la intuición o certeza de que no puede cambiar esencialmente el orden reinante y de que está condenado a aceptarlo como una realidad definitiva. Es una castración compartida por la mayoría de los individuos, de manera que es lícito hablar de una castración colectiva.

Hay también hombres —y son legión— cuya autonomía individual está limitada *a priori* por la estructura negativa de su entorno familiar y social. Son los hombres que Frantz Fanon llamó en su día «los condenados de la tierra». Pero incluso estos parias que conocen la vida fundamentalmente como negatividad, conservan su libre albedrío, y con él, la opción a rebelarse, en caso dado contra el orden establecido. O como dice Hans Jonas: «A la libertad humana pertenece la prerrogativa de poder decir que no al mundo» (17). El rebelde es alguien que no acepta las reglas de juego impuestas por el orden establecido y se insubordina contra él. O según la fórmula de Albert Camus: «Es un hombre que dice que no» (18).

CONTINGENCIA

La vida es esencialmente contingencia, provisionalidad, mutabilidad y, por ello, miedo ante lo que pueda venir o suceder. Y ésta

es una constante histórica común, por tanto, al hombre primitivo como al hombre civilizado. O dicho con las palabras de Schopenhauer: «Así fue en la selva salvaje y así es en la vida civilizada» (19). A la contingencia pertenece no sólo la condición antropológica del hombre, sino su entorno social. Y es esta última realidad la que más conflictos crea, más dramas y aporías. No hay en todo caso *Arcadias* felices. La vida es inseparable del dolor, la agonía, la inseguridad. Ese protofenómeno explica que una de las tareas fundamentales del hombre haya sido la de intentar contrarrestar o amortiguar su radical emergencialidad a través de la organización de toda clase de sistemas de orden y seguridad. El espíritu de resistencia contra la facticidad de lo existente tiene su origen en la conciencia de la propia debilidad del individuo. El afán de superar el caos, el desorden y la inseguridad es tan natural como profundo, pero ha conducido a menudo al surgimiento de sistemas de orden basados en la opresión de la libertad personal, una deformación cuyas expresiones más altas fueron el nazifascismo y el comunismo estaliniano y neoestaliniano del siglo XX.

En general, el hombre ofrece resistencia a la estructura insegura de su vida a título personal y en contra de sus semejantes, en vez de unirse a ellos y luchar en común por un mundo mejor y más fiable. O recurre a instancias abstractas como el Estado o los partidos políticos, lo que casi siempre conduce a un incremento de su dependencia de fuerzas ajenas a su voluntad y sus deseos. Una cosa está fuera de toda duda: los hombres se necesitan unos a otros. Reconocer esta condición universal es el primer paso para entrar por el buen camino.

El desamparo humano ante el curso de las cosas es tan viejo como el mismo mundo. Cuando la filosofía y la sociología modernas nos hablan del carácter inseguro y frágil de la vida actual, no hacen más que describir una experiencia familiar ya al hombre primitivo, y que los griegos denominaban *amexanía*. La única diferencia es que mientras el hombre antiguo creía que su suerte dependía de la cólera, los celos o la indulgencia de los dioses, hoy sabemos que la causa de nuestra incertidumbre, nuestra angustia o nuestro desasosiego son el reflejo de cosas tan empíricas y prosaicas como un orden social injusto o el poder del dinero.

Pero reconocer los obstáculos sin fin a que se enfrenta la libertad humana no significa en modo alguno negar el libre albedrío del hombre y su capacidad fundamental para obrar de acuerdo con su conciencia moral y su fuerza volitiva. Si estuviera desprovisto de esta autonomía opcional, no podría ser tampoco responsable de sus actos. Y precisamente porque el hombre no es un ser predeterminado, está condenado a tomar, una y otra vez, decisiones personales. O como señala Nicolai Hartmann: «A lo largo de toda nuestra vida, nos vemos obligados a cada momento a decidir libremente» (20).

(1) Aristóteles, *Moral, a Nicómano,* Libro III, cap. VI,
(2) Ibid., Libro III, cap. IV
(3) San Agustín, *De vera religione,* XIV-27
(4) Erasmo, *De libero arbitrio,* II a 8
(5) Ibid, I b 2
(6) Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde,* p. 183
(7) Ernst Cassirer, «Die Philosophie der Aufklärung», en *Gesammelte Werke,* tomo XV, p. 145, Hamburg/Darmstadt 2003
(8) Spinoza, *Ethica,* pars IV
(9) Pascal, *Pensées,* p. 219
(10) Leszek Kolakowski, *Intelectuales contra el intelecto,* p. 96
(11) Marx, *Das Kapital,* tomo I, p. 791, Berlín 1965
(12) Karl Löwith, *Welteschichte und Heilgeschichte,* terc. ed., p. 48, Stuttgart 1953
(13) Michel Serres, *Eclaircissements,* p. 251
(14) Sartre, *L'existencialisme est un humanisme,* p. 37
(15) Adorno, *Negative Dialektik,* p. 60
(16) Nicholas Rescher, *Studies in Philosophical Anthropology,* p. 97, Francfort/París 2006
(17) Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung,* p. 148
(18) Albert Camus, *L'homme révolté,* p. 25
(19) Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* tomo I, prim. parte
(20) Nicolai Hartmann, *Kleinere Schriften,* tomo I, p. 284

X. LA VERDAD

MODELOS DE CONOCIMIENTO

La sed de conocimiento es un atributo natural del hombre, como señala Aristóteles en las primeras líneas de su *Metafísica*. Y es el mismo Aristóteles quien nos asegura que la más alta esfera del ser es alcanzada por quienes consagran su vida a la búsqueda de la verdad; de ahí que sitúe la vida teórico-contemplativa por encima de la vida activa. Dicho esto, hay que añadir que si el ansia de saber es la condición previa para encontrar la verdad, puede conducir también al error y al surgimiento de nuevas formas de ignorancia, como sabía ya Malebranche: «La experiencia nos demuestra que quienes más ardientemente se entregan a la lectura de libros y a la búsqueda de la verdad son los mismos que nos han conducido al más alto número de errores» (1). Y este peligro existe también para épocas que, como la nuestra, se caracterizan por su acumulación de toda clase de conocimientos técnicos y científicos. La búsqueda de la verdad no es otra cosa que la búsqueda de la certidumbre última. Si su momento genético es teórico, su verdadero objetivo es de carácter eminentemente práctico, dado que si aspiramos a encontrar la verdad, es con la esperanza de que nos abra las puertas de la felicidad. Eso explica que el concepto de «felicidad» vaya acompañado siempre de categorías positivas como «*summum bonum*», «justicia», «pureza», «Dios» o «redención».

Como nos enseña Parménides en su poema filosófico, los mortales tienden por naturaleza no a elegir la verdad como tal, sino las versiones que sobre ella circulan. Lo que la mayoría de los hombres considera como *alétheia* (verdad) no es, pues, más que el producto de la *dóxa* (opinión) triunfante. Cuanto más elevadas son las doctrinas sobre la verdad, más difíciles son de llevar a la práctica; de ahí que la historia de los grandes sistemas de pensamiento haya sido también, y ante todo, la historia de su incumplimiento. La experiencia demuestra, en efecto, que la mayor parte de las personas no logra vivir de acuerdo con los principios que formalmente proclama. Si ha habido un gran derrotado de la historia, ha sido, sin duda, el idealismo ético de Platón. Pero lo mismo puede decirse de la religión cristiana, que no casualmente está vinculada al concepto de «pecado».

La búsqueda de la verdad es para el pensamiento socrático-platónico inseparable de la idea del bien que, lejos de ser una categoría lógica entre otras, es la condición previa para pensar (y obrar) rectamente. A la inversa del subjetivismo moderno, Platón concibe las ideas no como una creación de nuestra mente sino como entes con una identidad autónoma. La tarea del pensamiento no es, pues, la de elaborar las ideas, sino la de ir reconociéndolas, campo propio de la dialéctica. Las ideas son eternas e inmutables, y por tanto, anteriores al hombre e independientes de lo que éste pueda pensar de ellas. La inmutabilidad de las ideas significa que existen y han existido siempre, y ello al margen de la experiencia humana y de los flujos y reflujos de la realidad histórica, una concepción que se ajusta, de otra parte, a la visión cíclica y reproductiva que los griegos tenían del acontecer humano. Conocer no es descubrir o elaborar nuevas verdades, sino recordar lo que el alma conoce antes de adquirir forma corporal o humana. La teoría anamnética de Platón está causalmente vinculada a la concepción que tenía del alma, a la que consideraba inmortal y que encarnaba el conocimiento eterno de las cosas; de ahí que interpretase la Ciencia como reminiscencia de lo que siempre ha sido. O como Sócrates dice a uno de sus interlocutores: «¿Dudas que lo que llamamos *máthesis* (aprender) pueda ser sólo *anámnesis* (recordar)?» (2). El

hombre es fiel a las verdades eternas e inmutables en la medida en que mantiene la pureza original del alma.

A partir de Sócrates y su discípulo Platón, la búsqueda de la verdad es entendida como lo opuesto a un monólogo individual, esto es, como una tarea común basada en el *diá-logo*, método epistémico que dará nacimiento al *téchne dialektiké* (arte de la dialéctica). Pero la cultura dialógica degenerará pronto en sofística y erística al servicio no de la verdad objetiva o en sí, sino de intereses subjetivos y personalistas, matriz del relativismo moderno en sus diversas variantes, como veremos enseguida. Pero el diálogo en común o hablado tiene que ser precedido por lo que Sócrates y Platón denominan *aneu phoné* (diálogo interior o sin voz).

Otro de los rasgos centrales de la dialéctica socrático-platónica es su espiritualidad, esto es, la afirmación del alma como única vía legítima de acceso a la verdad; de ahí la diferencia que Platón establece entre el conocimiento verdadero o epistemológico que nos suministra el alma y el que procede de los sentidos o *aisthesis*. O como resume Paul Natorp: «El *logos* es *logos* del 'alma misma'... No hay nada lógico que no tuviera su sede en el alma, y nada anímico que no tuviera que rendir cuentas al *logos*» (3). Como hemos visto en un capítulo anterior, Grecia es, de un lado, la cuna del materialismo filosófico (Demócrito, Epicuro) pero, a la vez, las líneas maestras de su pensamiento son profundamente espirituales. El método dialéctico consiste precisamente en liberar al pensamiento o ámbito de lo inteligible de la contaminación del mundo de los sentidos. Lo somático es tan enemigo de la ética como del conocimiento verdadero, que es pura intelección de las ideas eternas, a su cabeza la idea del bien. Pero entre Sócrates y Platón hay una diferencia importante, que es la siguiente: mientras aquél parte del supuesto de no saber nada y dialoga con sus compatriotas en la plaza pública en términos de igualdad, su discípulo se cree destinado a alcanzar la verdad absoluta. O como escribiría Antonio Tovar en su libro sobre Platón: «En pocos años, la Filosofía, que con Sócrates vivía en el ágora, se ha convertido, a pesar de su orientación moral y práctica, en una ciencia especial, y el filósofo es, cada día más, un tipo socialmente diferenciado. Y por lo mismo, objeto de los reproches del vulgo y de los que de

adular al vulgo viven» (4); de ahí el concepto elitista que Platón tiene no sólo de la verdad sino de la sociedad, como le reprocharán, con razón, sus innumerables enemigos. Es, en efecto, harto difícil de aceptar, especialmente desde la perspectiva democrática moderna, el modelo jerárquico y socialmente discriminativo de sociedad que Platón describirá en la *Politeía* y que Marx definiría como «la idealización del Estado egipcio de castas» (5). No cabe, de todos modos, pasar por alto que si Platón aboga por el gobierno aristocrático de los *áristoi* (mejores) y tiene una pésima opinión de las masas y del gobierno del *demos* (pueblo), condena no menos terminantemente tanto la plutocracia o gobierno de los ricos como la tiranía, que tuvo ocasión de conocer directamente en Siracusa. Pero este sentido de la justicia social no le exime de su responsabilidad como teórico del Estado absolutista. O como dice Pavlos Tzermias, uno de sus últimos críticos: «Considerada políticamente, la doctrina platónica de la justicia fue un ataque a la democracia ateniense» (6). Pero este reproche se le puede hacer también *mutatis mutandis* a Epicuro por no haber luchado contra la esclavitud, o a Aristóteles por haberla considerado como algo natural, lo que, por cierto, no impediría a Marx sentir una gran admiración por ambos.

La filosofía griega sobre la verdad es también, en una de sus dimensiones fundamentales, un debate sobre el Todo y las partes, o entre lo uno y lo múltiple, debate destinado a convertirse en uno de los temas básicos del pensamiento universal. Aunque no falten las posiciones solipsistas e individualistas, la tendencia general de la filosofía griega clásica es la de partir de la prioridad de lo universal-objetivo sobre lo particular-subjetivo. La función de la dialéctica socrático-platónica, basada en una visión sinóptica de la verdad, es la de revelar la conjunción del Todo y las partes. Sin la síntesis final del pensamiento dialéctico, las partes o ciencias particulares permanecen en estado de dispersión y nos ofrecen, , por este motivo, una visión parcial de la realidad. O lo que es lo mismo: el Todo sin las partes no es más que una abstracción, pero las partes sin el Todo son sólo jirones de la realidad. El fundamento de la unidad del pensamiento es la idea, que lejos de ser una abstracción, es lo protoconcreto en sí

mismo, y por ello, libre de toda escisión o resquebrajamiento. Esto reza también para Aristóteles quien, a pesar de su crítica al idealismo platónico y del valor que concede a la *empeiría*, no deja de subrayar que la unidad o lo común es anterior a lo individual. Eso explica que defina al hombre como *zóon politkón* y no como animal individual, como hará el liberalismo moderno. No menos significativo en este contexto es la connotación peyorativa que en la Grecia clásica tiene lo privado, *to idyon*, y, a la inversa, la admiración que se tributa a quienes se consagran a una tarea pública. Ello quiere decir que el hombre griego es siempre, y a la vez, miembro de una *polis* (comunidad), a la que se debe y con la que tiene compromisos ineludibles. Ya por este solo hecho, se comete un grave error si se traza una analogía entre el individualismo griego y la *privacy* moderna, basada en la absolutización de lo propio, como veremos en uno de los próximos capítulos.

LA FILOSOFÍA MODERNA

La filosofía moderna, a partir del Renacimiento y el racionalismo del siglo XVII, es inconcebible sin sus vínculos con el pensamiento griego, pero lejos de ser una imitación o copia suya, busca y encuentra su propio camino. La primera diferencia es el subjetivismo y el individualismo expuestos por Descartes y Leibniz en sus respectivos sistemas de ideas, basados, por otra parte, en el concepto universal de *ratio*, traducción latina del *logos* griego. «*Je suis une chose que pense*» o *res cogitans*, he ahí como Descartes se define a sí mismo en sus *Méditations métaphysiques*. Lo que al principio parte del *ego cogito* del individuo de Descartes pasará a ser una nueva categoría universal que trasciende la propia subjetividad y se convierte en un valor transpersonal; de ahí la ambigüedad genética del pensamiento moderno, que es, a la vez, la cuna del racionalismo como atributo común a todos los hombres y del individualismo particular de cada respectivo sujeto. Con razón, Alain Touraine verá en la historia de la Modernidad «*la double affirmation de la raison et du Sujet*» (7). Así, Leibniz interpreta su

mónada no como un fragmento o partícula del universo sino como un universo en sí mismo.

No menos importante que la línea cartesiano-leibniziana es el empirismo inglés, el cual, sin dejar de rendir tributo a la razón, concede prioridad a los datos de la experiencia y de cada sujeto concreto, actitud preconfigurada ya en el nominalismo medieval y su oposición a las ideas generales. Newton, Locke, Hume y demás representantes del empirismo inglés dejarán bien sentado que el verdadero fundamento de la verdad no es la razón especulativa sino los *matters of fact* (hechos reales). O como dice uno de los personajes de la novela de Dickens *Hard Times*: «*Facts alone are wanted in life*» (Lo único que cuenta son los hechos). David Hume rechaza las ideas innatas, niega que la Metafísica «sea propiamente una ciencia» y califica la filosofía especulativa como «superstición». La fuente de nuestro conocimiento son las impresiones directas que recibimos de las cosas, y lo único que el pensamiento o razón hace es resumirlas. «El conocimiento no se alcanza por medio del razonamiento *a priori* —escribe—, sino que surge enteramente de la experiencia» (8). La posición de Berkeley es, además de ambigua, abiertamente contradictoria e incluso absurda, pues si de un lado niega que la materia sea sustancia, del otro afirma que la idea que nos formamos de la realidad surge de la percepción de las cosas mismas; de ahí que su inmaterialismo sea, a la vez, un empirismo. Mientras en Inglaterra predominará el espíritu de lo particular-concreto, Francia dará a la razón un carácter más abstracto y doctrinario. Será también en este país donde el culto al racionalismo alcanzará su expresión más radical, tanto a nivel epistemológico como en el ámbito de la Administración, el Estado y la Política. Como señala Tocqueville: «La misma condición de estos escritores los destinaba a preferir las teorías generales y abstractas en materia de gobierno y a confiar ciegamente en ellas» (9). El último gran cuerpo de doctrina gestado por el racionalismo es el idealismo alemán. Ello reza especialmente para Hegel y su identificación apriorística entre lo real y lo racional, y su concepción de la razón como lo Absoluto. La posición de Kant es dual, pues si de un lado señala en su *Crítica de la razón pura* los límites de la razón

como vehículo de conocimiento, del otro construye su sistema moral apoyándose sobre ella.

La filosofía moderna es impensable sin el papel central que en ella jugarán las Ciencias Naturales y Exactas. Con plena razón, el filósofo francés Alain de Libera ha definido la filosofía surgida en torno a 1.400 como la «era del cálculo». Este juicio de valor es aplicable también a Leibniz, quien no se cansará de repetir que la raíz de su metafísica está en las Matemáticas. Spinoza titulará una de sus obras *Ethica ordine geometrico demonstrata*. El espíritu científico de la época encontrará su expresión más genuina en los descubrimientos de Galileo, Newton, Copérnico o Kepler en el campo de la Astronomía y la Física. Junto a la cosmovisión postulada por la Teología, surge ahora una concepción del mundo basada en las leyes de la naturaleza. A esta revolución epistémica pertenece la *Histoire naturelle* de Buffon, complemento, en el campo de las Ciencias de la Naturaleza, de la *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton. Kant seguirá, más tarde, los pasos de Buffon con su «arqueología de la naturaleza». El Barón d'Holbach hablará, por su parte, de una «*politique naturelle*». El culto a la razón se manifiesta también en el deísmo o «*religion naturelle*», postulada por ilustrados como Bayle, Diderot, Lessing o Kant, partidario de una «religión dentro de los límites de la razón». El objetivo de los deístas es el de liberar a la religión de sus aspectos milagrosos, misteriosos y míticos, y adaptarla a las exigencias de la razón.

RAZÓN Y RELIGIÓN

A lo largo de la historia, han surgido dos concepciones básicas del conocimiento: la que parte del *logos* y la que se apoya en el *theós* (principio divino). La primera se gesta y consolida en la Grecia clásica; la segunda es común a todas las religiones, también a la judeocristiana. En Occidente, por lo menos, puede decirse que el litigio en torno a la verdad ha sido una pugna entre Atenas y Jerusalén. Es en Grecia donde se elabora una terminología científica y donde se produce la transición del mito al pensamiento lógico del que todavía hoy nos nutrimos. La filosofía griega parte

de la naturaleza como fuente de la verdad, y no es casual que los primeros filósofos propiamente dichos —los presocráticos— fueran designados como «fisiólogos», es decir, como teóricos de la *physis* (mundo natural). El pensamiento judeocristiano se inspira, en cambio, en la noción de lo sobrenatural, en un *Deus absconditus* no identificable en el cosmos visible. Su fundamento es la fe, no la razón. Es significativo, en este aspecto, el papel preeminente que en el lenguaje y el pensamiento griegos juegan los verbos «ver» o «mirar», lo que explica que teorizar y contemplar sean actividades convergentes. Quien obra de acuerdo con la razón tiene que haber visto (*idéin*) la idea del bien; de ahí que Platón nos hable del «ojo del alma», subrayando con ello el papel que lo óptico juega en su sistema de pensamiento (10). En cambio, la religión judeocristiana parte de una verdad o valor que no se revela en forma visible. O como dice el filósofo judío-alemán Ernst Cassirer: «El Dios verdadero, el Dios de la religión cristiana, es siempre un Dios oculto» (11). Ya por esta razón se sustrae a la exégesis lógica o racionalista y se nutre exclusivamente de fideísmo; de ahí el «*Credo, quia absurdum est*» de Tertuliano, y de ahí también que Pascal subrayara el carácter oscuro e inextricable de la doctrina cristiana. De manera parecida, Rudolf Otto calificaba «lo sagrado» como *mysterium tremendum* (12). Schopenhauer resumía la diferencia entre el pensamiento filosófico y el pensamiento religioso como la diferencia entre la verdad objetiva y la verdad alegórica. El filósofo francés Alain Badiou señala, por su parte, que la diferencia entre Atenas y Jerusalén es la que existe entre la *epistéme* (sabiduría helénica) y la *pistis* (fe, convicción), entendida como antifilosofía (13).

La filosofía griega no está, de todos modos, exenta de rasgos míticos y místicos, lo que reza también y especialmente para Platón, como le reprochará más de una vez su discípulo Aristóteles, más ceñido a lo empírico y propiamente científico. Baste citar en este contexto el mito de la inmortalidad del alma y de la metempsicosis (transmigración de las almas), que Platón asume de Pitágoras y de sus discípulos, con los que tendrá ocasión de discutir a fondo en su viaje a la Baja Italia. Lo mismo cabe decir de las especulaciones sobre el Más Allá a las que se entrega Platón en el *Fedón.*

Los términos «divino» o «Dios» forman parte de la terminología platónica y son utilizados para definir la dimensión superior y espiritual del hombre. Como escribe el filósofo Karl Albert en su obra sobre Platón: «En la doctrina platónica de las ideas, ya no está presente el mito religioso como tal, pero sí la estructura mítica» (14). El racionalismo de Sócrates y el hecho de que sea acusado de ateísmo no le impedirán sentir un profundo respeto por lo religioso ni descartar una vida en el Más Allá, como explica a sus discípulos y oyentes poco antes de beber la cicuta. En la *Apología* admite que su *daimon* (genio personal) le ha sido concedido por la *theia moira* (voluntad divina). Por su parte, Platón no se cansará de repetir que la parte más elevada y pura del hombre es de origen divino. En sus *Leyes*, identifica el ateísmo con el relativismo moral de los sofistas y prevé draconianos castigos para los ateos. Y a diferencia del sofista Protágoras, afirma que «la medida de todas las cosas» no es el hombre sino Dios. Pero, a pesar de estas y otras referencias al *theós* y a la *epékeina* (Más Allá), el fundamento de su idealismo no es lo teológico propiamente dicho, sino el *logos*, y ello tanto a nivel epistemológico como ético y cosmológico. Mas esto no significa que el pensamiento platónico esté desprovisto de un fondo último de religiosidad, como afirman muchos de sus exégetas. Saliendo al paso de esta interpretación estrictamente «humanista», el neokantiano Paul Natorp llega a hablar incluso del «*religiöser Glut*» (llama religiosa) de Platón (15). Al margen de los momentos mítico-místicos que acabamos de señalar, si algo caracteriza el pensamiento platónico es precisamente su orientación hiperracionalista e intelectualista; de ahí el nexo intrínseco que establece entre conocimiento y virtud. Pero ello no quiere decir que sea positivista. Muy al contrario, la base de su teoría de la verdad son las ideas, no el mundo físico sino metafísico. También podríamos afirmar que su cosmovisión constituye una síntesis entre cosmocentrismo y antropocentrismo. Y lo que decimos de Platón reza todavía más para su maestro Sócrates. Como señala con razón Dorothee Frede, «Para Sócrates, el saber en sentido estricto permanece el único e irrenunciable fundamento de la vida» (16). El pensamiento griego en general careció siempre de una doctrina religiosa sistemática y dotada de reglas y mensajes

claros y unívocos, aparte de que lo sagrado dependía a menudo de tradiciones y ritos locales. En este contexto, tiene razón Carlos Díaz al subrayar el «horizonte noético del pensar griego» (17).

Pero tampoco el racionalismo moderno es necesariamente antirreligioso. El concepto de «Dios» forma parte esencial de la obra de Descartes, Spinoza y Leibniz, los tres representantes más importantes del racionalismo europeo. Pero ya la propia escolástica recurrirá a la razón para cimentar la prueba de la existencia de Dios, parte de la *lex divina* como fundamento de la verdad, pero reconoce también una *lex naturalis* relativamente autónoma. Conocimiento y fe, razón y revelación no se oponen necesariamente; la *lumen naturale* es capaz por sí misma, y sin la intercesión de la gracia divina, de llegar a un conocimiento correcto de la verdad. Anselmo de Canterbury, padre de la escolástica, subraya la importancia de la razón humana como instrumento del conocimiento, como se deduce de su máxima «*Credo ut intelligam*» (Creo para conocer); de ahí que sea el primer teólogo medieval que intentará demostrar la existencia de Dios *sola ratione*. La fe no significa subordinación ciega e inmediata a Dios, sino, a la vez, reflexión, *logos*. De manera parecida, Abelardo concede un gran valor a la autonomía reflexiológica del hombre, como se desprende del título de su obra ética central *Nosce te ipsum*. La polémica entre razón natural y fe vuelve a plantearse con la llegada del Renacimiento. Una parte de los teólogos y pensadores cristianos tiende a revalorizar la dimensión racional del pensamiento clásico, otros a San Agustín. Así, Petrarca reivindica a Séneca y a Cicerón. Esta revalorización del pensamiento antiguo culmina y encuentra su síntesis más acabada en Erasmo, cuya concepción cristiana está nutrida de espíritu helénico. Erasmo elogia, sobre todo, el ejemplo humano y ético de Cristo. Esta revalorización del pensamiento grecorromano queda bruscamente interrumpida con el advenimiento del protestantismo. Lutero, Calvino, Melanchton y demás representantes de la Reforma retornan fundamentalmente a la concepción agustiniana. Otro de los grandes exponentes del pesimismo cristiano es Pascal, cuya visión sombría del hombre reaparecerá más tarde en Sören Kierkegaard.

A pesar de que la razón y la fe religiosa son de naturaleza

distinta, desde el principio no han faltado las teorías que han intentado demostrar su compatibilidad e incluso su profunda afinidad. Ernst Cassirer hablaba en este contexto de la *Vernunftreligion* (religión de la razón) (18). Uno de los últimos grandes representantes de esta corriente de pensamiento fue el neokantiano Hermann Cohen, cuya obra *Religion der Vernunft* (*Religión de la razón*) constituye el intento de demostrar la convergencia genética entre lo religioso y lo racional, conjunción que incluye también la dimensión ética: «¿Cómo podría ser la religión 'religión de la razón' sin ser al mismo tiempo doctrina moral?» (19). El filósofo judío-alemán adjudica la síntesis entre fe, razón y ética a todas las religiones monoteístas, pero señalando que es la religión mosaica la que más fielmente encarna esta síntesis. No faltarán los filósofos que intentarán demostrar la existencia de Dios con argumentos empíricos y antimetafísicos , como Nicolás de Cusa. Así, en su obra *De docta ignorantia* escribirá: «No ha habido nunca ningún pueblo que no haya adorado a Dios y no le haya considerado como lo absolutamente supremo» (20). Pero, a la vez, el Cusano elude el racionalismo teológico y se pronuncia por una teología negativa, en la que las negaciones son «verdaderas» y las afirmaciones «insuficientes» (21).

DOGMATISMO RELIGIOSO

La fe religiosa ha estado siempre expuesta a su dogmatización o absolutización como la única verdad, un fenómeno inherente a todos los credos religiosos, empezando por el judaísmo, uno de cuyos rasgos fundamentales es el de negar la legitimidad del politeísmo o lo que hoy llamaríamos pluralismo religioso. La tesis central del monoteísmo hebreo —asumida por el cristianismo— es la de que no hay más que un Dios verdadero: Jehová. O como dirá Schleiermacher en su *Discurso sobre la religión*, «El cristianismo es la religión de las religiones». Y, de manera parecida, Zubiri dos siglos después: «En definitiva, el cristianismo no se nos presenta como una religión más, sino que se nos presenta como la estructura misma de todas las religiones, como la verdad

suprema de toda religión» (22), añadiendo que «Todas las religiones son verdaderas en tanto que, en una u otra forma, son cristianismo» (23). Es la versión zubiriana del viejo axioma de que *Extra ecclesiam nulla salus.* El Dios hebreo es un Dios nacional como otros dioses, pero el judaísmo lo eleva a Dios universal, un postulado que, por desgracia, el cristianismo hace suyo, abriendo con ello el camino para el dogmatismo y el exclusivismo teológico que caracterizará tanto a la Iglesia católica como a la protestante. Afortunadamente, no han faltado nunca los espíritus que, sin poner en duda la legitimidad de la doctrina cristiana, han postulado el diálogo con las demás religiones. Cito, como uno de los últimos ejemplos paradigmáticos de esta voluntad interreligiosa, al teólogo español Juan Pablo García Maestro (24).

El absolutismo de la fe conducirá inevitablemente al absolutismo epistémico, lo que explica la lucha incesante que la Iglesia sostiene contra todo modelo de pensamiento que niegue o ponga en entredicho sus dogmas, lucha cuyas consecuencias más radicales serán la fundación del Tribunal de la Inquisición y la quema de los «herejes». Es precisamente esta mezcla de fanatismo, oscurantismo y crueldad lo que dará nacimiento al racionalismo y a su proceso de resistencia contra la deformación de la doctrina de Cristo. El escenario central de este nuevo capítulo histórico será la Francia enciclopedista del Siglo de las Luces. Razón, progreso y anticlericalismo pasarán a ser actitudes convergentes.

Pero será en Alemania donde el pensamiento antirreligioso encontrará su expresión más radical, un proceso que se inicia en el seno de la llamada «izquierda hegeliana» y cuyo primer gran fruto teórico será la obra de Ludwig Feuerbach *La esencia del cristianismo,* matriz, a su vez, del materialismo histórico de Marx y sus discípulos. La ofensiva teórica contra la religión ha tenido tanto éxito que Nietzsche considera llegado el momento de decretar la muerte de Dios y de fulminar el cristianismo como contrario a la libertad humana: «La fe cristiana es, desde el primer momento, sacrificio: sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda autocerteza del espíritu; al mismo tiempo es esclavización, ridiculización del propio yo y autoinmolación» (25). Freud, lector fervoroso de Nietzsche, llegará a parecidas

conclusiones. Para el fundador del Psicoanálisis, la fe religiosa es un producto derivado del culto protohistórico a la autoridad paterna, entendida a la vez como protección frente a los peligros de la naturaleza y los embates del destino. Dios no existe, sino que es una creación subjetiva del hombre. Toda religión tiende de por sí al dogmatismo y al exclusivismo; de ahí que no haya habido ninguna de ellas que no haya sido intolerante con los miembros de otros credos religiosos. Si este fanatismo ha perdido con el paso del tiempo su virulencia original, se debe a la tibieza y a la relativización de la fe, tesis sustentada ya por Feuerbach. Por lo que atañe concretamente a la religión mosaica, Freud no vacila en criticar duramente a sus hermanos de sangre, a quienes reprocha considerarse como el pueblo elegido de Dios: «No cabe duda que los judíos tienen una opinión altamente elevada de sí mismos y se consideran superiores a los demás» (26). La diferencia fundamental entre judaísmo y cristianismo es que mientras aquél es una religión basada en el patricentrismo, éste es una religión filial. En este sentido, el cristianismo constituye un progreso frente al judaísmo, que convierte a éste en un «fósil» (27). Feuerbach, por su parte, entiende que «La religión cristiana es la religión judía sin su egoísmo nacional» (28).

DOGMATISMO RACIONALISTA

La razón, destinada en principio a ser la base de la verdad, no tardará en desvirtuarse e incurrir ella misma en el exclusivismo dogmático que reprocha a la religión. Así, en manos de la ideología burguesa, pasará a convertirse en razón instrumental; en manos del comunismo estaliniano, en terror político-policíaco, terror que en nombre de la razón practicarán ya Robespierre, Saint-Just y demás jacobinos durante la Revolución Francesa. Alain Touraine: «La era de las revoluciones ha conducido, por caminos sinuosos, al terror, a la represión del pueblo en nombre del pueblo y a la ejecución de los revolucionarios en nombre de la revolución» (29). Como hemos indicado en un capítulo anterior, a lo largo del siglo XVIII, el racionalismo cartesiano degenera

en el materialismo vulgar de LaMettrie y del Barón d'Holbach. El hombre es, ante todo, una máquina u organismo fisiológico-biológico y la religión es degradada a superstición enemiga de la naturaleza; de ahí los ataques a la Teología, que d'Holbach califica en su obra *Système de la nature* de «*obstacle invencible à l'avancement des sciencies naturelles*». De manera parecida, LaMettrie afirma en su obra *L'homme–machine* que el mundo no llegará a ser feliz hasta que no se decida a ser ateo. La salvación yace en la la lógica de la razón natural, no en la fe religiosa. En el siglo XX, Georges Bataille llegará a afirmar que «El cristianismo es la enfermedad constitutiva del hombre» (30). Aparte del litigio entre razón y religión, el racionalismo, ya a partir de Descartes, tenderá a la simplificación, mecanización y nivelación de la verdad. No puede sorprender, por ello, que sus enemigos le reprochasen su *morbus mathematicus*, lo que explica que en vez de admitir las pasiones como parte integral de la naturaleza humana las definiera como *perturbationes animi*. Chamfort exclamará sarcásticamente: «Dentro del estado actual de la sociedad, el hombre me parece más corrompido por la razón que por sus pasiones» (31).

Al reduccionismo racionalista pertenece, en lugar destacado, el positivismo lógico surgido especialmente en Austria, Inglaterra y Alemania a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Su posición central es la de rechazar como irracional todo lo que no pueda ser integrado en el conocimiento científico, lo que reza sobre todo para la religión y la Metafísica. La Ciencia no es sólo el único sistema legítimo de conocimiento, sino que, además, está en condiciones de responder satisfactoriamente a todos los interrogantes planteados por la búsqueda de la verdad. O como dice Rudolf Carnap en su obra *La construcción lógica del mundo*, aparecida en 1928: «Al hablar del carácter ilimitado del conocimiento científico, queremos decir que no existe ningún problema que la Ciencia no pueda fundamentalmente resolver» (32). Esta tesis significa implícitamente que todo lo que no pueda ser explicitado por medio de conceptos lógicos es anticientífico e irracional. Éste es el caso, según el filósofo judío-alemán, de lo que él llama «metafísica intuitiva»: «El hecho de que la metafísica intuitiva utilice palabras para explicarse no da derecho a opinar que se

mueve en el ámbito de los conceptos y que forma, por tanto, parte de la Ciencia (racional)»(33). Con la glorificación de las Ciencias Experimentales como el método más seguro de conocimiento, la razón pierde su dimensión totalizante y universal para quedar degradada a una actividad especulativa, abstracta y escasamente fiable. El espíritu filosófico pasa a ser sustituido por el espíritu científico y la visión holística por el respectivo punto de mira de la Física, la Biología o la Química. Y ello en tal medida que, poco a poco, la Filosofía será anatemizada *a priori* como una tarea de la que la Ciencia puede perfectamente prescindir. Así, Gaston Bachelard, uno de los representantes más destacados del racionalismo francés, defenderá la especialización científica como la única forma coherente de lo que él llamará «*rationalisme progressif*» (34). En cierto modo, puede decirse que los ataques dirigidos por la razón moderna contra la Teología serán ahora dirigidos contra la Filosofía. En consecuencia, ésta deja de ser *epistéme* (saber científico) para convertirse en simple *téchne* (cientificismo), una mutación nutrida del sentido práctico de Francis Bacon, que el filósofo inglés resume en la fórmula: «*Sed demonstratio optima est experientia*» (La mejor demostración es la experiencia) (35). Este empirismo a ras del suelo abocará finalmente a la dictadura de la razón instrumental y a lo que Horkheimer llamará «tecnocracia filosófica» y «absolutismo científico», no sin dejar de consignar que «Como todos los demás credos conocidos, la Ciencia puede ser también utilizada para servir a las más demoníacas fuerzas sociales» y que «El cientificismo no es menos obtuso que la religión militante» (36).

Empezando por el romanticismo, la Ilustración tiene que enfrentarse pronto a corrientes de pensamiento que, partiendo de los sentimientos y de la dimensión irracional del hombre, acusan al racionalismo de reduccionismo, un tema del que nos ocuparemos pormenorizadamente en el próximo capítulo. Terminada la II Guerra Mundial y dentro del campo antimarxista y liberal-burgués, uno de los intelectuales más representativos y populares de la crítica al dogmatismo racionalista será el neokantiano y neopositivista Karl Raimund Popper, fundador de lo que, no sin exageración, se ha llamado «racionalismo crítico» y autor

del bestseller *The Open Society and His Enemies*, obra aparecida en 1945. Austriaco de origen judío, Popper se alza contra la autoglorificación de la razón y su tendencia a caer en visiones utópicas y quiliásticas, lo que explica sus ataques a Platón, Hegel y Marx. De manera parecida critica el concepto de «progreso histórico» y toda concepción infalible de la verdad. El verdadero racionalismo es inseparable de la duda sobre sus propias conclusiones. Su signo diferencial no es la seguridad de sus enunciados, sino la capacidad de corregirse a sí mismo. En una conferencia pronunciada en 1982, señalaba: «Todo conocimiento humano está expuesto al error y es por ello incierto...; de ahí que el conocimiento y el saber científico sean siempre hipotéticos» (37). No hay conocimiento definitivo y absoluto. La ausencia de conciencia autocrítica conduce irremisiblemente al «terror del racionalismo»; de ahí su defensa del pluralismo axiológico, la tolerancia y el liberalismo. En este contexto, escribe en una conferencia pronunciada en 1958 en Zurich: «Precisamente porque me he definido aquí como racionalista, considero un deber indicar que el terror del racionalismo o religión de la razón fue probablemente más funesto que el fanatismo judío, cristiano y musulmán» (38). Aun admitiendo que este juicio de valor no sea injusto, no cabe olvidar, de todos modos, que la *racionalitas*, tanto antigua como moderna, es hermana gemela de la *humanitas*, de la misma manera que los extravíos y crímenes cometidos en nombre del cristianismo no invalidan la esencia original de la doctrina de Cristo. No menos o todavía más radical que la crítica de Popper a la razón es la de Foucault. En manos del poder establecido, la razón moderna se convierte, según el filósofo francés, en un instrumento sistemático de represión, especialmente en el ámbito de las cárceles y de los hospitales. Los ataques a la razón culminarán en el pensamiento posmodernista, como veremos pronto.

(1) Malebranche, «Recherche de la vérité», en *Oeuvres complètes*, tomo I, p. 281, París 1972
(2) Platón, *Phaidon*, 72a
(3) Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*, p. 499, Hamburgo 2004
(4) Antonio Tovar, *Un libro sobre Platón*, p. 77, Madrid 1973
(5) Marx, *Das Kapital*, tomo I, p. 388
(6) Pavlos Tzermias, *Aspekte der griechischen Philosophie von der Antike bis heute*, p. 77, Tubinga/Basilea 2005
(7) Alain Touraine, *Critique de la modernité*, p. 420, París 1992
(8) David Hume, «An Enquiry Concerning Human Unterstanding», en *Philosophical Works*, tomo II, p. 24
(9) Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, p. 232, París 1972
(10) Platón, *Politeia*, 533d
(11) Ernst Cassirer, *Was ist der Mensch?*, pp. 93-94, Stuttgart 1960
(12) Rudolf Otto, *Das Heilige*, Stuttgart 1912
(13) Véase *Saint-Paul–La fondation de l'universalisme*, París 1977
(14) Karl Albert, *Platon und die Philosophie des Altertums*, p. 236, Dettelbach 1998
(15) Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*, p. 410
(16) Dorothee Frede, *Platons Phaidon*, seg. ed., p. 32, Darmstadt 2005
(17) Carlos Díaz, *Preguntarse si Dios es razonable*, p. 127
(18) Ernst Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, p. 32ss
(19) Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, p. 38, Francfort 1929
(20) Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, cap. VII
(21) Ibid., cap. XXVI
(22) Xavier Zubiri, *El problema teologal del hombre.Cristianismo*, p. 614, Madrid 1997
(23) Ibid., p. 614
(24) Véase especialmente *El futuro del diálogo interreligioso. Del diálogo al encuentro de las religiones*, Salamanca 2005
(25) Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, p. 54, Stuttgart 1988
(26) Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, p. 107, Francfort 1999
(27) Ibid., p. 95

(28) Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 195
(29) Alain Touraine, *Critique de la modernité*, pp. 106-107
(30) Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, tomo II, p. 377
(31) Chamfort, *Maximes et pensées*, p. 23
(32) Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, p. 254, Hamburgo 1961
(33) Ibid., p. 259
(34) Gaston Bachelard, *L'engagement rationaliste*, p. 53, París 1972
(35) Francis Bacon, *Novum Organum*, I, aforismo núm. 70
(36) Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, pp. 63, 65 y 74
(37) K.R. Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, pp. 12-13
(38) Ibid., p. 240

XI. LA CRISIS DE LA RAZÓN

RELATIVISMO

El pensamiento moderno se caracteriza, en una de sus dimensiones fundamentales, por su puesta en duda de la verdad, o lo que es lo mismo, por la negación de verdades objetivas con validez universal, un fenómeno que coincide en el espacio y en el tiempo con la autoentronización del sujeto como instancia máxima del conocimiento, y que Descartes ejemplariza con su célebre fórmula «Pienso, luego existo». La verdad no es una categoría situada fuera del sujeto, sino un valor que él mismo crea desde su particular *cogito*. El pensamiento griego concibe al hombre como estrechamente vinculado al cosmos o mundo objetivo. Su posición es cosmocéntrica, un cosmocentrismo del que el hombre es una expresión más, en modo alguno un fenómeno autopoiético. Si el relativismo se ha alejado de esta idea matriz, es porque se ha separado del pensamiento y la naturaleza humana para convertirse en una caricatura triste y guiñolesca de la verdad. Es a partir de Descartes cuando el hombre se erige en sujeto soberano. La *res cogitans* pasa a ser el *fundamentum inconcussum* de la Filosofía.

Lejos de ser nueva, esta actitud aparece ya en el pensamiento antiguo (Pirrón, los sofistas), pero es en nuestro tiempo cuando alcanza su expresión más sistemática. El resultado final de este proceso crítico es el hipersubjetivismo, origen, a su vez, del relati-

vismo en sus diversas variantes. La Modernidad tardía lo ha relativizado todo menos al propio sujeto, al que ha absolutizado. Ya en este aspecto fundamental difiere radicalmente de la Antigüedad, en la que el centro de lo creado no era el sujeto personal sino la *ta ónta* (totalidad de lo existente). Pero lo paradójico es que la absolutización del sujeto alcanza su cénit en un estadio histórico o civilización que ha reducido al individuo a puro reflejo mecánico de otros Absolutos como la Técnica, el dinero o la masificación.

El enemigo número uno del relativismo es el idealismo de Platón. Jürgen Habermas no ha dudado, desde su perspectiva posmetafísica, en hablar de la «enfermedad platónica» (1). Pero este y otros ataques a Platón y la pretensión de deslegitimar su aportación al pensamiento universal parten, en esencia, de las posiciones teóricas que el filósofo griego reduce *ad absurdum* en sus diálogos. La tesis platónica es concluyente: en contra de la afirmación de Protágoras y sus adeptos, el hombre no es la medida de todas las cosas, ni la *aisthesis* (percepción) es lo mismo que la *epistéme* (conocimiento verdadero). Afirmar que lo que el sujeto personal percibe o piensa es lo único válido para él significa tener que aceptar que los demás lleguen a la misma conclusión, un punto de vista cuyo desenlace final no puede ser otro que un *maremagnum* siempre renovado de opiniones y contra-opiniones, esto es, el relativismo permanente, por mucho que se le sublime de pluralismo o liberalismo. El objetivo básico de la desuniversalización y particularización de la verdad es el de la negación de todo orden basado en ideas generales y sustituirlo por un mundo regido por la autonomía y la libertad de cada respectivo sujeto; una concepción que en sus manifestaciones más extremas aboca directamente al libertinaje subjetivista, al *«Anything goes»* de Paul Feyerabend o al «Todo está permitido» de Iván Karamazov, a un tipo de libertad despojado *a priori* de toda connotación moral. Se comprende que Popper, a pesar de su hostilidad hacia Platón y de los feroces ataques que le dirige en su obra *The Open Society*, califique el relativismo como «uno de los muchos crímenes cometidos por los intelectuales» y como «una traición a la razón y a la humanidad» (2). El pensamiento relativista justifica esta concepción con el argumento de que todos los sistemas de

valores basados en ideas generales han conducido al dogmatismo y al fanatismo, y fomentado el terror, la opresión y las guerras. Ello es indudablemente cierto, pero negar la legitimidad de la verdad por las deformaciones y crímenes que se hayan cometido en su nombre es un argumento ilegítimo y falaz basado en la mala fe. Aquí también asistimos a la tendencia moderna de situar la negatividad por encima de la positividad. El comunismo estaliniano y neoestaliniano convirtió la idea de la igualdad en un régimen de terror, pero ello no invalida la legitimidad de la idea eterna de la justicia social como valor en sí. De la misma manera, no se puede negar o eliminar la idea del bien en nombre del mal que en su nombre se ha hecho, o negar el amor porque existe el odio, o el matrimonio o unidad conyugal por los traumas y dramas que esta institución ha provocado y sigue provocando, o la amistad por las enemistades a las que con frecuencia conduce.

El punto culminante del relativismo es el posmodernismo, si bien se gesta ya en el propio seno de corrientes de pensamiento vinculadas todavía al pensamiento universal clásico. Ello reza especialmente para el pragmatismo americano de Peirce, F.C.S. Schiller, Dewey, Richard Rorty, etcétera. La tarea básica del pragmatismo consiste en desmontar la verdad como esencia autosuficiente y trasladarla al individuo y a la sociedad tal como éstos son aquí y ahora. Lo que es cierto lo decide cada respectivo sujeto y cada comunidad a través de la interacción y la intersubjetividad; de ahí el carácter antimetafísico y antiesencialista de la filosofía pragmatista, un rasgo común también a Jürgen Habermas y su «ética del discurso» y a su «teoría de la acción comunicativa», fórmulas anticipadas ya esencialmente por la «interacción social» de George Herbert Mead y demás representantes del pragmatismo estadounidense. La verdad no es un valor en y por sí mismo, sino que debe medirse por sus resultados prácticos y sus ventajas concretas. Ello explica que John Dewey interpretara el conocimiento como una *guide to action*. Lo que en última instancia cuenta es la eficacia y el éxito que nuestras ideas y convicciones nos reportan, no lo que puedan significar a nivel teórico y axiológico. O como escribe el filósofo judío-polaco Adam Schaff desde su perspectiva antipragmática: «Un pensamiento verdadero es

idéntico a un pensamiento útil» (3). En esencia, el pragmatismo y sus corrientes afines no son más que variantes del culto moderno al individualismo. Su consecuencia inevitable es la relativización de la verdad y la moral, y su subordinación a conceptos tan ambivalentes y permeables como «eficacia», «rendimiento» o «utilidad». La filosofía pragmatista (y posmodernista) desinterioriza la verdad y la convierte en una categoría relacional, esto es, en *conversation*, como dice literalmente George Herbert Mead. Pero ya Platón deja bien sentado que la verdad no está en el lenguaje sino en *autó to pragma* (la realidad o cosa misma). Frente a la moral sustantiva del pensamiento clásico, en el curso de las últimas décadas se ha impuesto la filosofía procesual basada en el convencionalismo instrumental de cada respectivo individuo, grupo social, clase o nación.

Relativista es, asimismo, en gran parte la filosofía y la sociología intersubjetiva y dialógica de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Aunque ambos parten del concepto de «racionalidad» y se apoyan en Kant, Hegel y otros representantes de la Ilustración moderna, desobjetivizan el *logos* universal y lo transforman en razón discursiva, argumentativa y comunicativa, despojándola así de su sustancia y autonomía propia. Una razón que sólo es legítima como razón intersubjetiva, además de eliminar su fundamento objetivo, somete el proceso reflexivo del sujeto personal al discurso social o colectivo. La última palabra la tiene la sociedad, no el individuo. Es la ley política de la mayoría electoral o *volonté générale* de Rousseau aplicada a la Filosofía y a la Sociología. Es lo que expresa Richard Rorty al defender la «prioridad de la democracia sobre la Filosofía» —por supuesto, sin coacción y dentro del marco democrático del Estado de derecho. Toda teoría sobre la razón que sitúe la sede de ésta extramuros de la sociedad cae, según Habermas y Apel, en posiciones metafísicas. La esencia de la razón reside en el discurso comunicativo, no en las ideas del sujeto personal ni en verdades objetivas. Es, pues, lenguaje. Todo lo demás es calificado de «fundamentalismo objetivante» o de lo que Apel define como «solipsismo metódico». Pero como señala Charles Taylor: «El hecho de que el sujeto (*self*) se constituya como intercambio de lenguaje no nos inmuniza en modo

alguno contra la pérdida de sentido, la fragmentación y la pérdida de sustancia en nuestro entorno humano y en nuestras vinculaciones» (4). Por lo que respecta a la comunidad dialógica ideal concebida por Habermas y Apel, es pura superchería, dado que no existe, ni ha existido nunca, una sociedad cuyo discurso no haya estado impuesto por los grupos de presión y el poder establecido a través de Economía, la Política y la industria de la cultura. No se necesita, en todo caso, ser marxista para saber, con Marx, que los pensamientos dominantes en cada respectiva época son siempre los pensamientos de la clase dominante, una máxima que reza también para la sociedad presuntamente pluralista de nuestros días. Ello explica que Pierre Bourdieu haya podido acusar a Habermas de que su teoría margina el concepto de «fuerza política» y significa una nueva forma de la despolitización: «Habermas somete las relaciones sociales a una doble reducción, o lo que equivale a lo mismo, a una doble despolitización...: reduce las relaciones de comunicación, es decir, de 'diálogo', del que ha eliminado prácticamente las relaciones de fuerza que intervienen bajo una forma distinta» (5).

Pero como acabamos de señalar, el relativismo de Habermas y Apel está nutrido todavía de las corrientes racionalistas y humanistas de pensamiento; ya por esta sola razón es diametralmente opuesto al posmodernismo, lo que explica su inequívoca crítica al mismo. La diferencia es clara: mientras que Derrida, Lyotard, Deleuze, Vattimo y demás representantes del posmodernismo siguen los pasos del nihilismo y el irracionalismo de Nietzsche y de Heidegger, tanto Habermas como Apel permanecen fieles al pensamiento racional de la Ilustración, especialmente en su versión kantiana y hegeliana. De Kant asumen la ética universalista, de Hegel el reconocimiento recíproco de los sujetos como condición previa para el advenimiento de una moral concreta. Tienen una concepción relativista de la verdad, pero no irracionalista. O como señala Habermas: «Por este motivo la Ilustración sólo puede superar sus déficits por medio de una Ilustración radicalizada» (6). Eso explica que crean en la posibilidad de construir una sociedad basada en la racionalidad, así como también el papel central que en su sistema de ideas juega la Ética, a la que Apel da el nombre

de «macroética planetaria de la responsabilidad» (7); de ahí su confrontación con el amoralismo de Nietzsche y su calificación de la moral como una «enfermedad». No menos significativa, en este contexto, es la crítica de Apel al relativismo-historicismo surgido en Alemania a finales del siglo XIX y a la escuela hermenéutica de Heidegger y Gadamer, corrientes de pensamiento basadas en la *Vernunftkritik* (crítica de la razón).

Para el pensamiento relativista, la objetividad se alcanza por medio de la *Übereinstimmung* (consenso del discurso intersubjetivo). «La verdad no es nunca objetividad sino diálogo interpersonal», como afirma Santiago Zabala en la «Introducción» a su libro sobre Richard Rorty y Gianni Vattimo (8). Esto podría interpretarse como una evocación a Platón si pudiéramos olvidar que la *téchne dialektiké* platónica parte de la idea como fundamento objetivo de la verdad. El relativismo afirma, por el contrario, que todo saber es histórico y que, por tanto, quien no acepte esta puesta en duda permanente de la verdad incurre en logocentrismo y se sitúa extramuros de la realidad histórica y de la sociedad. Sólo existe lo que Vattimo, siguiendo a Nietzsche, Heidegger y a su maestro Gadamer, ha llamado «interpretación» o hermenéutica, lo que no significa otra cosa que el fin de la Metafísica anunciado por Heidegger y consumado por sus discípulos posmodernistas. Pero Vattimo no vacila en afirmar que la hermenéutica — es decir, el relativismo — profesada por él significa la continuación y maduración del mensaje cristiano, especificando textualmente que el «nihilismo posmoderno» es el «verdadero cristianismo».

LA HERMENÉUTICA

Como sugiere ya el origen griego del término, la hermenéutica forma parte de la cultura antigua, especialmente con respecto a la interpretación de los textos bíblicos, un campo investigacional en el que sobresalen Filón de Alejandría y Orígenes. En su hora estelar, la hermenéutica es considerada como un simple auxiliar técnico para la interpretación de textos difíciles de entender o procedentes de otras culturas, en modo alguno como una disci-

plina filosófica normativa, una posición que comparten tanto Platón y Aristóteles como la teología cristiana. El advenimiento del protestantismo y la tesis luterana de la *sola scriptura* como fundamento de la fe contribuirán a dar un gran auge a la hermenéutica moderna que, como disciplina científica, empieza a perfilarse en el siglo XVII y se consolida con Schleiermacher y Dilthey. A pesar de ser él mismo teólogo (protestante), Schleiermacher trasciende el ámbito del *ars interpretandi* sagrado y sienta los supuestos para la elaboración de una hermenéutica general aplicable también a textos no religiosos. Partiendo de la tesis de que tanto la palabra escrita como hablada son susceptibles a una *Unverständlichkeit* (comprensión errónea), llega a la conclusión de que la hermenéutica es imprescindible como instrumento cognoscitivo. Dilthey da un paso más hacia el subjetivismo exegético al establecer una diferencia esencial entre las Ciencias del Espíritu y las Ciencias Naturales. Mientras que las primeras parten de la experiencia interior de la *Selbstbessinung* (autoconcentración), las segundas se basan en datos objetivos e impersonales. Con ello, Dilthey se distancia tanto de la metafísica tradicional como del pensamiento científico para dar prioridad al subjetivismo.

Pero será en el siglo XX cuando la hermenéutica alcanzará, con Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer, su máxima repercusión, y en Francia con Paul Ricoeur. La posición básica de la nueva hermenéutica es la de descartar de antemano la posibilidad de interpretar definitivamente un texto, lo que significa poner sistemáticamente en duda su contenido y someterlo a las opciones subjetivas de cada respectivo exégeta. Y esto es lo que diferencia la hermenéutica de nuevo cuño de la *vera interpretatio scripturae* de la hermenéutica teológica, en la que la diversidad de las opciones interpretativas queda, en último término, subsumida en la aceptación del mensaje divino. Pero ya Feuerbach señalaba irónicamente: «Como es harto sabido, la Biblia posee la exquisita virtud de contener todo lo que cada uno quiere encontrar en ella» (9). La verdad no está, pues, en lo que los grandes maestros de la Filosofía han escrito, sino en lo que sus intérpretes deciden que sea. Esta revisión *ad infinitum* del contenido original de los textos no es en el fondo más que una nueva modalidad del escep-

ticismo pirrónico y de la sofística, aunque los abanderados de la hermenéutica justifiquen su relativismo en nombre de una mejor *Verstehen* (comprehensión) de los textos examinados por ellos, o de lo que Gadamer llamará «tolerancia hermenéutica», concepto con el que el filósofo alemán sintetiza la posibilidad de que la razón esté no de parte de nosotros sino de nuestros interlocutores. Pero lo que en principio constituye un acto de humildad y de predisposición dialógica significa, a la vez, una renuncia implícita a determinar las verdades últimas, como ha visto muy bien Robert Schurz: «Cuando se lleva a las últimas consecuencias la construcción, hay que llegar a la conclusión de que algo semejante a la ‚certeza' y la ‚convicción' no son posibles» (10). La versión más radical de la hermenéutica contemporánea corresponde de todos modos menos a Gadamer que a Derrida. Así, el filósofo francés, consecuente con su concepción deconstructivista de la verdad, acusará a su colega y amigo alemán de aspirar en el fondo a una comprehensión postrera de los textos, señalando que esta meta es inalcanzable porque cada nueva interpretación, lejos de aportar una explicación definitivamente válida, no hace más que plantear nuevos problemas exegéticos (11). Pero la acusación de Derrida es tan falsa como injusta, pues si algo caracteriza la hermenéutica de Gadamer, es su fondo siempre perceptible de resignación melancólica. Esto explica que, oponiéndose al optimismo histórico y al «saber absoluto» de Hegel, intente demostrar que la experiencia del hombre es un proceso nunca concluido y sometido por ello, una y otra vez, a nuevos interrogantes, razón del carácter siempre finito y provisional de todo conocimiento. De lo que se trata, a fin de cuentas, es de descalificar la tradición del pensamiento objetivo y universal representada por la Ilustración, tanto antigua como moderna, para someterla a la primacía del subjetivismo, un objetivo que procede del espíritu teológico, como ha visto muy bien el filósofo Hans Albert (12). Es en este contexto significativo en el que ya Duns Scoto aludiese a la *infinita interpretatio* de las Sagradas Escrituras. No puede tampoco sorprender que Gadamer afirme que la hermenéutica ha de tener siempre presente que «las Sagradas Escrituras son la Revelación Divina de la salvación» (13). Pero el verdadero objetivo de la

empresa hermenéutica no es, en modo alguno, el de reivindicar el pensamiento teocéntrico (Heidegger era ateo), sino el de poner en entredicho la vigencia de las Ciencias de la Naturaleza como parte constitutiva del conocimiento y reservar este derecho a las Ciencias del Espíritu; un antinaturalismo presente en todo el pensamiento alemán clásico, con la diferencia de que el Espíritu Absoluto de Hegel es sustituido ahora por los juegos del lenguaje. En la misma o parecida dirección, se mueve la filosofía de Ludwig Wittgenstein, cuya influencia en el mundo angloamericano será similar a la que Heidegger ejercerá en Alemania y en otros países (en primer lugar Francia, cuya filosofía «*dernier cri*» se amamanta de Nietzsche y Heidegger). Pero también el pensamiento de Jürgen Habermas es inseparable del relativismo hermenéutico, que asume de Heidegger pero que transforma en hermenéutica intersubjetiva. Lo mismo reza para Karl-Otto Apel. El intento de convertir la hermenéutica en la ciencia filosófica por excelencia constituye un paso más hacia la fragmentación del pensamiento, y está dirigido en última instancia contra la filosofía clásica y su función como vehículo integral y universal de conocimiento. Nietzsche había previsto, en cierto modo, este estado de cosas al acusar a los filólogos protestantes de ser los «destructores de toda verdad contenida en los libros» (14).

LA FICCIÓN PLURALISTA

El relativismo y el pragmatismo son corrientes de pensamiento encaminadas a legitimar y perpetuar la sociedad burguesa, y sirven de coartada a los grupos dominantes de la sociedad para justificar su hegemonía sobre los demás sectores y grupos sociales. El reinado del pluralismo no es el reino de la libertad, como afirman sus apologetas, sino que sigue siendo el reino de la necesidad, esto es, de la arbitrariedad, de la injusticia, de la opresión y del dominio de unos hombres sobre otros. La libertad y la igualdad de oportunidades constantemente glorificadas por el sistema son meramente formales, y lo mismo reza para conceptos como «democracia», «Estado de derecho» o «sociedad civil».

Llaman «heterogeneidad» y «diversidad» a lo que no es otra cosa que las diferencias a menudo abismales generadas por la hegemonía de unos grupos sociales sobre otros, y a nivel planetario, del Norte sobre el Sur. Se llenan la boca hablando de pluralismo, pero cuidándose de señalar que este presunto pluralismo es el reflejo de las relaciones desiguales y asimétricas de poder entre los diversos sectores sociales. Lejos de ser un estado de cosas libremente elegido por el individuo, es una imposición del sistema. La llamada «sociedad pluralista» es la prolongación del pasado con otros medios, otras instituciones, otro discurso, otro *design* y otra técnica persuasiva. El fondo es el mismo; aparte del *modus operandi*, nada sustancial ha cambiado.

Paradójicamente, la crítica más acervada al pluralismo se la debemos a Paul Feyerabend, él mismo relativista y enemigo de las verdades objetivas y universales, a las que calificará de «monstruos metafísicos». La tesis básica del discípulo heterodoxo de Karl Popper es la de que todos los cuerpos de doctrina tienden a sobreestimarse a sí mismos y a degenerar en ideologías dogmáticas, trátese del racionalismo, del marxismo o del propio liberalismo. Partiendo del verdadero pluralismo y del antiautoritarismo radical postulado por él, es como arremete sobre todo contra las falsas autoridades que en nombre de la razón y la Ciencia manipulan la verdad y se convierten en nuevos focos de opresión y deshumanización. Así no ve ninguna diferencia de principio entre «los verdugos de Auschwitz y los investigadores que en sus laboratorios torturan a los animales sometiéndolos a experimentos crueles», como escribirá respondiendo a sus críticos (15). Como buen relativista, se alza contra todo tipo de verdad absoluta: «La afirmación de que el orden social sólo es alcanzable por medio del fundamento tradicional de la verdad es sencillamente falso» (16). Las únicas verdades que admite son las de cada respectivo sujeto o corriente de pensamiento, pero sin dejar de señalar que todas ellas son contingentes, incluyendo las suyas propias, a las que no concede más valor que a las de los demás. Pero si traemos a colación al autor de obras iconoclastas como *Contra el método* o *Conocimiento para personas libres*, no es por

su «anarquismo científico» ni por su apología del *anything goes*, sino por sus ataques casi siempre justificados a los «funcionarios del pensamiento», académicos y científicos que pretenden elevar a verdades sacrosantas lo que no es, en general, más que el producto del oportunismo, de los intereses profesionales o de la vanidad. En este contexto, critica sobre todo la instrumentalización de la investigación científica y tecnológica por el Estado y los grupos de presión económicos. Paul Feyerabend tenía toda la razón al criticar el falso pluralismo practicado por el poder establecido, pero no menos la tenía mi inolvidable amigo Ulrich Sonnemann al señalar, en una carta al propio Feyerabend, que el pluralismo defendido por éste corría el peligro de degenerar en solipsismo comunicacional: «Lo que me preocupa es que su pluralismo corre el peligro de convertirse en un pluralismo compuesto de meros monólogos aislados unos de los otros» (17). Los temores del gran filósofo judío-alemán se han visto plenamente confirmados por la realidad, y para convencerse de ello basta con echar una ojeada a la incultura dialógica predominante tanto en el ámbito mediático como político.

Lo que nos importa subrayar aquí es que, bajo la respetable máscara del consenso democrático y del liberalismo, la supuesta sociedad pluralista de nuestros días es, en realidad, una sociedad oligárquica en la que la última palabra no la tiene el pueblo soberano sino las minorías en posesión del poder económico, político, mediático y cultural. Y ya por esta sola razón, está condenada a subvertir la verdad con fines éticamente bastardos y opuestos al bien general; de ahí también el papel primordial que los medios de comunicación de masas y la industria de la cultura juegan como agentes divulgadores de los intereses del sistema. La misión que éste asigna a los fabricantes de la opinión pública y a los *professional persuaders* de los que hablaba Vance Packard es la de hacer pasar como bien común lo que no es sino el bien particular de los estratos privilegiados de población. Y su éxito es indiscutible, lo que explica que quien más y quien menos está convencido de que la humanidad no ha conocido otro modelo de sociedad tan óptimo como el que tenemos hoy, y ello a pesar de que son testigos directos de las innumerables aporías, contradicciones y anomalías

engendradas por el sistema, entre ellas la de condenar al hambre y a la miseria a casi la mitad de la población mundial.

EL ECLIPSE DE LA RAZÓN

El relativismo que estamos analizando es el producto final de la crisis que atraviesa la razón y de la pérdida de su fe en ella, fenómenos que siguen a su glorificación por parte de la Ilustración. Los románticos son los primeros en rechazar la hegemonía de la *ratio*, a la que acusan de ignorar otras dimensiones del hombre, entre ellas la emocional y la pasional, o lo que Pascal llamaba *raisons du coeur*. La ofensiva contra el imperio racionalista —sobre todo edificante— incluye a los representantes de la«literatura maldita», desde el Marqués de Sade y Lautréamont a Baudelaire y el surrealismo. En el plano del conocimiento, abarca a pensadores y sistemas de ideas tan distintos y opuestos como Kierkegaard, Nietzsche, Max Scheler, Henri Bergson y la filosofía vital, Freud, Horkheimer y Adorno, Helmut Klages o Martín Heidegger, por citar a sus representantes más significativos. Resulta por ello muy difícil reducir sus respectivas doctrinas a un denominador común, aunque entre ellos existan no pocas afinidades de fondo, empezando por su crítica al racionalismo, al positivismo y al cientificismo en sus diversas acepciones. Esto reza especialmente para Heidegger y Adorno. Baste señalar en este contexto sus respectivos ataques a la lógica tradicional, a la que acusan de haber tecnificado la Filosofía. En este sentido, se comprende que el filósofo alemán Herbert Schnedelbach haya podido hablar de la «proximidad ambivalente» entre ambos (18). Pero lo que les separa cuenta infinitamente más de lo que les aproxima. Señalemos como ejemplo paradigmático las diferencias abismales entre el radical antihumanismo filofascista de un Helmut Klages o de un Martín Heidegger y el marxismo crítico de Adorno-Horkheimer. Desde su perspectiva marxista-humanista, ambos alzan su voz contra el racionalismo *more geometrico*, tanto en su obra conjunta *Dialéctica de la Ilustración* como en sus demás libros, entre ellos *The Eclipse of Reason* de Horkheimer o la *Dialéctica negativa* de Adorno.

En esta obra, este último pone al descubierto la contradicción intrínseca de la libertad postulada por el racionalismo burgués, lo que explica «que si bien éste lucha contra la vieja opresión, fomenta de otro lado un nuevo tipo de opresión, el cual procede del mismo principio racionalista» (19). Y lo mismo cabe decir de la obra de Herbert Marcuse, con la diferencia de que, en contra del profundo pesimismo de Horkheimer y Adorno, el autor de *El hombre unidimensional* y de *Razón y revolución* partía de una concepción afirmativa del hombre y de la historia, y creía en la liberación del género humano y en el advenimiento del «reino de la libertad» profetizado por Marx.

El irracionalismo moderno encuentra su expresión más acabada en Heidegger y sus ataques a la «idea» platónica, a la que hace responsable de la transformación de la Filosofía en Metafísica, concepto que, para el filósofo alemán, es sinónimo de la deformación de la verdad. Heidegger degrada la *ratio* a puro cálculo y ve en el pensamiento lógico una manifestación ilegítima del verdadero conocimiento. Así, afirmará que «La razón glorificada durante siglos es el rival más persistente del pensamiento» (20). Cuando Heidegger habla de la razón, no se refiere sólo al racionalismo *more geometrico* de Descartes o al racionalismo vulgar de la Ilustración sino a todo el pensamiento racional en sí, esto es, a la Lógica y a la Metafísica. La metafísica platónica culmina en el humanismo, término al que Heidegger alude siempre en sentido peyorativo. Metafísica y humanismo son, para él, una y la misma cosa: «El comienzo de la Metafísica en el pensamiento de Platón es, a la vez, el comienzo del 'humanismo'» (21). El nexo intrínseco entre Metafísica y humanismo es explicitado especialmente por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, que no por azar será publicada conjuntamente con el texto sobre la doctrina de Platón que acabamos de citar. Lo que Heidegger denomina despectivamente «humanismo» incluye toda concepción de la verdad basada en la razón o en la fe religiosa, como el cristianismo. Para justificar su crítica, afirma que si él rechaza el humanismo clásico, no es porque opte por la barbarie o lo inhumano, sino porque «no eleva la *humanitas* del hombre a la altura suficiente» (22). Pero el humanismo «superior» que Heidegger se adjudica a sí mismo no

es más que una metáfora abstracta destinada a sublimar retóricamente el fundamento irracional y nihilista de su concepción del hombre y del mundo, una posición que justifica, una y otra vez, en nombre de la «verdad del ser», una verdad a la que no se llega a través de la reflexión filosófica, sino al contrario, a despecho de la Filosofía. O como escribirá en las líneas finales de su *Carta sobre el humanismo*: «El pensamiento orientado hacia el futuro deja de ser filosófico porque piensa más *ursprünglicher* (originariamente) que la Metafísica, nombre que dice lo mismo que la Filosofía» (23).

(1) Jürgen Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, p. 230, Francfort 2004
(2) Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, p. 14
(3) Adam Schaff, *Theorie der Wahrheit*, p. 263, Viena 1971
(4) Charles Taylor, *Sources of the Self*, pp. 509-510
(5) Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, p.81
(6) Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, pp. 104-105, Francfort 1995
(7) Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, p. 108, Francfort 1988
(8) Véase *Il futuro della religione*, Milán 2004
(9) Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 438
(10) Robert Schurz, *Negative Hermeneutik*, p. 42, Opladen 1995
(11) Sobre las relaciones personales y las diferencias teóricas entre Gadamer y Derrida véase el libro *Jacques Derrida/Hans-George Gadamer. Der unuinterbrochener Dialog*, con un epílogo de Martín Gesman, Francfort 2004
(12) Véase, entre otras, su obra *Kritik der reinen Hermeneutik*, Tubinga 1994
(13) Hans-George Gadamer, *Wahrheit und Methode*, seg. ed., p. 313, Tubinga 1965
(14) Nietsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 306, Munich 1959
(15) Paul Feyerabe «Rückblick», en *Versuchungen. Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends*, tomo II, p. 358, Francfort 1981
(16) Feyerabend, *Erkenntnisd für freie Menschen*, p. 135, Francfort 1979
(17) Ulrich Sonnemann, *Tunnelstiche, Reden, Aufsätze und Essays*, p. 48, Francfort 1987
(18) Herbert Schnädelbach, Zur Rehabilitierung des *animal rationale*, p. 314, Francfort 1992
(19) Adorno, «Negative Dialektik», en *Gesammelte Schriften*, p. 243
(20) Heidegger, *Holzwege*, p. 274, Pfullingen 1959
(21) Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 49, Berna 1948
(22) Heidegger, «Über den Humanismus», en *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 75
(23) Ibid., p. 119

XII. EL PENSAMIENTO POSMODERNISTA

ANTIFILOSOFÍA

El producto final de la crisis de la razón que acabamos de describir es la antifilosofía posmodernista, a la que también hemos aludido ya brevemente. Se trata de una corriente de pensamiento que se nutre del irracionalismo filosófico surgido en el siglo XIX y primer tercio del XX; de ahí que decrete la muerte de todas las cosmovisiones basadas en la autoridad de la razón, sobre todo cuando ésta adquiere una dimensión utópica, o lo que Lyotard denominará *métarecits.* El discurso posmodernista prosigue, y lleva a las últimas consecuencias, la *Umwertung aller Werte* (transmutación de todos los valores) iniciada por Nietzsche, también cuando sus representantes no le citan y se imaginan que están pensando por cuenta propia. Y lo mismo cabe decir de su deuda con Heidegger y su omnipresencia en todos sus escritos. Pero su obra no se dirige sólo contra determinadas corrientes filosóficas sino contra la Filosofía como principio del conocimiento, una posición que el Heidegger tardío había anunciado ya en su libro *El fin de la Filosofía y la tarea del pensamiento,* aparecido en 1964. Si en el plano de las ideas el posmodernismo procede directamente de Nietzsche y Heidegger, a nivel técnico-formal se amamanta de Ludwig Wittgenstein, del *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure y de la «*linguistic philosophy*» en su conjunto, que Richard

Rorty, siempre fiel a su esquematismo de brocha gorda, no ha vacilado en calificar como «uno de los grandes períodos de la historia de la Filosofía» (1). No hay que olvidar, de todos modos, que ya en Nietzsche y en Heidegger el lenguaje y el culto a la frase juegan un papel primordial, lo que vale sobre todo para el segundo Heidegger, en el que los malabarismos semánticos sustituyen cada vez más al rigor epistémico. Jacques Derrida no hace más que imitar su ejemplo al decir que «*c'est aux mots surtout que je tiens*» (2). Pero el mismo lenguaje que ellos elevan a la máxima categoría de la verdad, lo utilizan como instrumento para tergiversar sistemáticamente el sentido de las palabras y los conceptos. O como señala Karl-Otto Apel: «De lo que se trata no es de la clarificación argumentativa de problemas, y mucho menos de la superación de contradicciones, sino de una provocación estético-retórica por medio de la creación consciente de paradojas» (3).

La antifilosofía posmodernista parte de una mitificación del lenguaje como única fuente científica de la verdad. Todo lo que no se atenga al texto, a la escritura, a la gramática, a la semántica y a la semiótica —es decir, a la letra— es degradado a Metafísica, ontologismo, Teología o logocentrismo, conceptos que Derrida, Lyotard y demás «eminencias posmodernistas» identifican con el error y el desvarío. Lyotard hablará incluso de la «*prétension terroriste à la vérité*» (4). Detrás de este fetichismo lingüístico, es fácil detectar el espíritu positivista y cientificista surgido también en el siglo XIX. Su perversión básica consiste en someter la totalidad filosófica a la hegemonía de una rama determinada y especializada del saber. Al mismo fetichismo lingüístico pertenece el intento de Lyotard de reducirlo todo a *récit*, *métarecit* o *métadiscours*, desde la filosofía platónica al cristianismo y el fascismo. Como ya en Ludwig Wittgenstein, lo realmente verdadero son los «*jeux de langage*», no la vida misma con sus pasiones y dramas sino los relatos o narraciones sobre ella. Y la finalidad de esta mutación interpretativa no es otra que la de demoler los *métarecits* procedentes de la filosofía idealista y humanista como contrarios a la «variedad de discursos». Por supuesto, el «*savoir narratif*» es superior al «*récit d'émancipation*». La condición posmoderna es, pues, la despedida definitiva de todo contenido filosófico de tipo emancipativo: «*Le*

grand récit a perdu sa credibilité», afirma Lyotard elevando su escepticismo personal a axioma universal (5). Como los demás posmodernistas, Lyotard piensa y escribe bajo la influencia masiva del pensamiento austro-alemán. Ha leído a «su» Wittgenstein, «su» Nietzsche, «su» Heidegger, «su» Freud y a sociólogos posteriores y ultraconservadores como Niklas Luhmann y Arnold Gehlen. Pero también el pragmatismo estadounidense está presente en su obra, desde Peirce a Talcott Parsons, lo que explica, entre otras cosas, su uso continuo del modismo *performance*.

Aparte de la influencia directa de Nietzsche, Heidegger y Freud, la dimensión antimetafísica del posmodernismo procede del positivismo del Círculo de Viena y de la filosofía analítica anglosajona. De todas estas influencias surgirá una visión del hombre y del mundo radicalmente pesimista, aunque sus abanderados afirmen lo contrario y presuman de combatir precisamente los efectos negativos de la Modernidad. En esto, siguen la estrategia heideggeriana de combatir el humanismo en nombre de un humanismo «superior»; de ahí que Derrida intente justificar su antifilosofía afirmando que su deconstructivismo no significa, en modo alguno, una eliminación de la Filosofía sino su reestructuración, o como dijo textualmente en una de sus entrevistas, «un pensamiento afirmativo» (6).

CONSERVADURISMO

Lyotard y sus compañeros de ideas eligen la opción del disenso y no del consenso, pero a pesar de ello, no es difícil detectar las analogías entre el carácter presuntamente iconoclasta del posmodernismo y el conservadurismo. No nos referimos primordialmente a las posiciones ideológicas postuladas por los partidos políticos conservadores y de derecha, sino a algo anterior y más profundo, a saber, a la creencia de que el mundo ha sido siempre igual y de que no existe la menor posibilidad de transformarlo en sentido ascensional. Personalmente, los representantes del posmodernismo han presumido más bien de ser de izquierda, lo que reza sobre todo para Gilles Deleuze. En caso de serlo, lo

son en la acepción hiperindividualista, pseudoanarquista y anticolectivista de Max Stirner o de Paul Feyerabend. No es por azar que hablen de «*le différent*» (Lyotard), de «*différence et répetition*» (Deleuze) y de «*différence*» o «*differance*» (Derrida). Lo primero que hay que señalar en este contexto es que la diferencia, lejos de ser lo originario y verdadero, es genéticamente inseparable de lo común, sin cuya categoría queda reducido a una pura abstracción. La diferencia forma, ciertamente, parte de la identidad humana, pero si existe, es porque existe también lo análogo. La glorificación de lo diferente como verdad suprema es un subproducto histórico y axiológico ligado al advenimiento del individualismo burgués, un fenómeno anticipado ya a nivel teórico por el nominalismo medieval y su negación de los conceptos universales. La prioridad del principio de diferencia es inherente al pensamiento moderno, no un invento del posmodernismo. Ya Rousseau se enorgullecía de ser distinto de los demás hombres, como consignaba en sus *Confesiones*: «Me atrevo a decir que yo no soy como ninguno de los demás hombres. Si no soy mejor que ellos, por lo menos soy distinto» (7). Cuando Derrida afirma que «*dès qu'il y a, il y a différance*», no hace más que estar repitiendo un lugar común del subjetivismo moderno, pero separándolo de su connotación racionalista y humanista (8).

La hipercrítica posmodernista al pensamiento emancipativo encaja perfectamente con el pesimismo antropológico del pensamiento conservador y su condena a todo intento de subvertir el orden tradicional por un orden nuevo. O como dice Manfred Frank en su confrontación con el posmodernismo: «Sartre podía a veces intranquilizar y provocar a la política y a los políticos, pero con Derrida y Lyotard pueden dormir completamente tranquilos» (9). Y no menos tajantemente Alain Touraine: «¿Cómo no ver que el posmodernismo es en todas sus formas incompatible con lo esencial del pensamiento heredado por nosotros de los dos siglos que han precedido al nuestro?» (10). Pero también Habermas ha señalado las convergencias del posmodernismo con el conservadurismo político-filosófico. A este conservadurismo pertenece el autocentrismo pequeñoburgués y la inclinación a inhibirse de los problemas y preocupaciones de tipo colectivo; de ahí que

uno de los rasgos típicos del posmodernismo sea la ausencia de la categoría de «comunidad», fundamento del pensamiento clásico tanto en su versión antigua como moderna. Significativa en este aspecto es la crítica de Derrida a Sartre, al existencialismo y al humanismo, tanto ateo como cristiano, surgidos en la Francia de posguerra (11). Lo único que para ellos cuenta es la *splendid isolation* de su elitismo, como ya en Nietzsche y Heidegger. También aquí Derrida nos ofrece el mejor ejemplo de esta actitud, de la que forma parte su apología del narcisismo (12). A pesar de sus pretensiones de singularización, de su tendencia a formar rancho aparte y de su culto a la «diferencia», Derrida permanece prisionero no sólo de la tradición cabalística judía sino también de la filosofía alemana, especialmente de Heidegger, cuyos pasos sigue servilmente y por el que sentía una profunda devoción, al margen de que en este o aquel punto se distancie de él. Pero como ha visto muy bien Tom Rockmore en su exhaustivo estudio sobre Heidegger y su influjo sobre la filosofía francesa, cuando Derrida critica a su ídolo es menos para disentir de él que para llevar a las últimas consecuencias su propia doctrina (13).

En un sentido más amplio pero no menos real, es perceptible, asimismo, la huella de los sofistas, que son los primeros en deconstruir las verdades objetivas y universales, y declarar como únicamente legítimo el punto de vista de cada respectivo sujeto, con la única diferencia de que el instrumento derridiano no es la palabra hablada sino la hermenéutica, que él denomina «transposición» o «traducción activa» de los textos. El resultado es de todos modos el mismo: todo es provisional, no hay ningún sistema de ideas que no pueda ser vuelto al revés y declarado como erróneo o falso, lo que equivale a decir que no hay verdades con vigencia intrínseca e imperecedera. Y precisamente porque la obra del escritor judío-francés está guiada *a priori* por el propósito de obstaculizar toda búsqueda de la verdad, su obra no es una filosofía, sino una contrafilosofía o, dicho en griego, una pseudofilosofía. Su arma de combate es la absolutización de la escritura como única fuente de verdad, un planteamiento o punto de partida que procede directamente del mesianismo judío. En este contexto, se empeña en demostrar que la escritura tiene prioridad sobre la

palabra hablada o fonética, lo que significa deslegitimar la cultura dialógica griega a costa de la glorificación del textualismo bíblico. Habermas tiene plena razón al señalar la «proximidad de Derrida a la mística judía» (14). Ello reza especialmente para la tradición rabínica y cabalística. Según la hermenéutica herética, la interpretación y los comentarios de Moisés forman parte de la Revelación Divina, y así mientras que San Pablo denuncia a los judíos que se agarran a la escritura contra el *logos* de la Revelación; Derrida se alza contra el «logocentrismo» occidental en nombre de la gramatología, esto es, sustituye la ontología por la gramatología, el verbo por la escritura. Es en esto en lo que consiste la «deconstrucción» derridiana por oposición a la *Abbau* (destrucción) de Heidegger, una deconstrucción, la de Derrida, que se caracteriza, entre otras cosas, por su carácter intencionadamente críptico y esotérico.

La variante deconstructiva de Gilles Deleuze consiste en transformar la Filosofía en no-filosofía: «*Le philosophe doit devenir non-philosophe, pour que la non-philosophie devient la terre et le peuple de la philosophie*» (15). A la misma concepción deconstructiva pertenece su afirmación de que la Filosofía es un producto del azar, y no de una necesidad natural del intelecto humano, como nos enseña Aristóteles: «*Ce que nous nions c'est que la philosophie présente une nécessité interne*» (16). Y para rematar el clavo, nos asegura que «No es la verdad lo que inspira a la filosofía», sino categorías o motivos como «'lo interesante', 'lo notable' o 'lo importante'» (17).

En la misma o parecida línea, se mueve Lyotard, cuya obra no persigue otro objetivo que el de deslegitimar el pensamiento filosófico-científico clásico y el esfuerzo epistemológico en general; de ahí que se pronuncie por la «*théorie antithéoretique*» como única actividad coherente y apta para el libre desarrollo de nuestros instintos libidinosos (18). Y como Foucault, también identifica la razón con el ansia de poder y afirma que el concepto es imperialista por antonomasia y que está movido por el afán de conquistar el mundo externo y someterlo a su dictado.

El mismo impulso antifilosófico guía a Gianni Vattimo. Lo que él llama, con aparente humildad, *pensiero debole*, es en realidad lo que José María Vegas ha desenmascarado como «la debilidad del pensamiento como debilidad moral» (19). Incapaz de

remontarse a las verdades últimas, se contenta con las verdades circunstanciales y relativas de cada respectivo momento histórico, social o personal. No hay verdades objetivas válidas para todo el mundo, sino únicamente la verdad particular de cada sujeto, esto es, su diferencia específica con respecto a los demás. Su cosmovisión significa el triunfo de lo individual sobre lo universal o de lo parcial sobre lo total. Por lo demás, el pensador italiano no hace más que verter a su lengua materna las enseñanzas de sus ídolos alemanes Nietzsche, Heidegger y Gadamer, ante los que se postra reverencialmente. Su obra no es más que una hermenéutica de la hermenéutica de sus maestros; de ahí el carácter insoportablemente mimético y epigonal de su obra, que se nutre de la apología del nihilismo nietzscheano, del antihumanismo y la antimetafísica de Heidegger y «*dall'experienza dell'arte e dal modelo della retorica*» de su preceptor Gadamer (20). El punto de partida y el fundamento de su pensamiento son negativos, no sólo con respecto a la Modernidad sino al hombre mismo. Lo que él enaltece como «pluralismo» o «tolerancia» no es más que la ausencia o negación total de la categoría de «lo común», de «lo social» o de «lo colectivo». Lo único válido y concreto es el individuo aislado, no la sociedad o comunidad, que degrada a abstracciones sin entidad propia, una posición egótica idéntica a la del «Único» de Max Stirner. Lo que él glorifica como «*nuovo, debolmente nuovo, cominciamento*» (21) no es más que la reproducción exacta del hedonismo pequeñoburgués y solipsista propagado por la ideología capitalista, de la que Vattimo es un devoto servidor, como los demás representantes del posmodernismo. El escritor argentino Eduardo A. Azcuy no exagera al definir el posmodernismo como «el pensamiento de la decadencia» (22).

En esencia, la antifilosofía posmodernista representa la atomización y desarticulación del conocimiento, la eliminación de las categorías de «alteridad», «relacionalidad» y «totalidad» como parte integrante de la condición humana y la vuelta a un empirismo desligado de toda trascendencia, esto es, de todo intento de superar el reino de la pura facticidad. Todo es azar y juego. O como dice literalmente Gilles Deleuze: «No hay ley preexistente, el juego se apoya en su misma ley» (23). A pesar de su carácter

formalmente especulativo e intelectualista, el pensamiento posmodernista es profundamente hostil a la teoría, como demuestran sus incesantes ataques al racionalismo, al idealismo y a la Metafísica en general; de ahí que su verdadera esencia y fuente de inspiración sea el positivismo en su acepción más pedestre y vulgar. Lo que mandan son los hechos y nada más que los hechos, como ya en el empirismo inglés o en el pragmatismo americano. El posmodernismo reproduce, en el plano de la teoría, la misma ausencia de normatividad ética que impera en la sociedad tardocapitalista. Por ello, carece de todo proyecto racional de vida en común y toma partido por el divisionismo, la competencia generalizada y un subjetivismo desligado de todo lazo con los demás.

UN NUEVO OSCURANTISMO

A diferencia del pensamiento social del siglo XIX y primer tercio del XX, la filosofía o antifilosofía pos y contrahumanista surgida en los últimos decenios se caracteriza por su carácter elitista y exclusivista, y ello tanto en el plano conceptual como terminológico. El *Jargon der Eigentlichkeit* (jerga de la autenticidad) que Adorno reprochaba a Heidegger es aplicable no sólo a él, sino a la mayoría de sus discípulos directos e indirectos: en primer lugar, a los galimatías cabalísticos y talmudistas de Derrida, Lyotard o Deleuze; pero también a la hermenéutica de Gadamer o de Paul Ricoeur, y a la filosofía-sociología intersubjetiva de Jürgen Habermas y de su aliado Karl-Otto Apel, prototipo de un aparato ideativo y lingüístico altamente tecnificado, cientificista y alambicado, pese a su fundamento racional y su intencionalidad dialógica. Prototipo del nuevo oscurantismo, es también Ludwig Wittgenstein y el «*lingustic turn*» en su conjunto. Se trata de un hiperteoricismo destinado a un reducido clan de expertos e iniciados, del que, de antemano, quedan excluidos quienes no gozan de este privilegio y tienen la desgracia de no ser más que ciudadanos del montón. Quienes carecen de los conocimientos técnicos suficientes para descifrar los textos no están en condiciones de tener acceso a la verdad. Y dado que antes del invento de la imprenta y de la difusión de la

letra impresa la inmensa mayoría de la humanidad era analfabeta, resulta que murieron sin haber podido averiguar en cuáles de los textos se hallaba la verdad. Frente a la pedantería gramaticalista, Hugo de San Víctor señalaba ya lo que el posmodernismo parece haber olvidado: «*Priusquam esset grammatica et scribebant et loquebantur homines*» (Antes de que existiese una gramática, los hombres escribían y hablaban) (24).

A este nuevo oscurantismo disfrazado de Ciencia pertenece, en lugar preeminente, el afán de originalidad, o lo que podríamos llamar *amor novitatis*. En vez del *nihil novum* clásico, los «*maîtres penseurs*» de las últimas décadas parten del supuesto de que todo lo que ellos llevan al papel es nuevo, cuando en realidad se trata de un producto típico de las fases de decadencia filosófica que, según Franz Brentano, siguen siempre a los períodos de esplendor (25). Y la primera expresión de su presunta singularidad es la tendencia a rebajar la importancia de los grandes maestros del pensamiento, una actitud crítica que coincide con la negatividad fundamental de su pseudofilosofía. Por supuesto, sus laberínticas elucubraciones y especulaciones conceptuales y semánticas carecen de todo valor para la vida práctica, a la que pertenecen no sólo los problemas materiales sino también las grandes cuestiones humanas, espirituales y morales a las que todo hombre tiene que enfrentarse. Se trata, en efecto, de una antifilosofía carente de respuestas válidas para los grandes desafíos e interrogantes inherentes a la existencia humana; de ahí que no vacile en calificarla de completamente estéril. El fin de toda verdadera filosofía es el de ayudar al hombre a orientarse y a encontrarse a sí mismo, y no el de sumirlo en la confusión y el caos, como es el caso del posmodernismo, heredero, en el fondo, de la *epoché* (suspensión de juicio) pirrónica.

El pensamiento posmodernista surgió en una época saturada y de «vacas gordas»: la Guerra Fría y la sociedad del bienestar y la abundancia. Esta fase histórica ha finalizado desde hace tiempo. El signo central de la hora actual es el darwinismo social, la precariedad laboral, la inseguridad ante el futuro y otras patologías engendradas por la globalización y la desregulación de la economía, una problemática a la que el posmodernismo no tiene nada

que aportar. Ello demuestra, por sí solo, que no ha sido otra cosa que una moda filosófica como otra cualquiera. Si hubiera sido una filosofía digna de este nombre, conservaría su plena vigencia, como ocurre con todos los grandes sistemas de ideas. Una cosa parece clara: aun admitiendo que los clásicos del pensamiento antiguo y moderno se han equivocado muchas veces, sus errores son más fecundos y útiles a nuestra formación intelectual y moral que las supuestas verdades propagadas por el posmodernismo.

(1) Richard Rorty, *The Lingustic Turn*, p. 33, Chicago 1970
(2) Jacques Derrida, *La carte postale*, p. 76, París 1980
(3) Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, p. 158
(4) Francois Lyotard, *Économie libidonale*, p. 305, París 1974
(5) Lyotard, *La condition postmoderne*, p. 63, París 1979
(6) Jacques Derrida, en *Le Nouvel Observateur*, noviembre de 1987
(7) Rousseau, *Confessions*, tomo I, p. 21, París 1968
(8) Derrida, *La carte postale*, p. 74
(9) Manfred Frank, *Conditio humana. Essais, Reden, Programm*, p. 139, Leipzig 1993
(10) Alain Touraine, *Critique de la modernité*, p. 218
(11) Derrida, *Marges de la philosophie*, cap. «Les fins de l'homme», pp. 129-142, París 1972
(12) Véase por ejemplo la entrevista radiofónica concedida a France-Culture, impresa en *Diagraphe* 42, diciembre de 1987
(13) Véase de Tom Rockmore, *Heidegger und die französische Philosophie*, Lüneburg 2000
(14) Habermas, *Der philosopische Diskurs der Moderne*, p. 214
(15) Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 105, París 1978
(16) Ibid., p. 89
(17) Ibid., p. 80
(18) Lyotard, *Économie libidonale*, p. 305
(19) José María Vegas, «El temple moral actual y los miedos del siglo XXI», en *Acontecimiento* núm. 82, Madrid 2007/1
(20) Gianni Vattimo, *La fine della modernitá*, p. 21, Edizione Garzanti, terc. ed., 1999
(21) Ibid., p. 189
(22) Eduardo A. Azcuy, *Juicio ético a la revolución tecnológica*, p. 71, Madrid 1994
(23) Gilles Deleuze, *Différence et répetition*, p. 364, París 1968
(24) Hugo de San Víctor, *Didascalicon de studio legendi*, libro I, cap. XI
(25) Véase *Die vier Phasen der Philosophie*, Hamburgo 1968

XIII. LO PARTICULAR Y LO COMÚN

DERECHOS Y DEBERES

Las virtudes morales están alojadas y se desarrollan en el interior del individuo, pero sus consecuencias repercuten inevitablemente en la sociedad tanto a nivel intersubjetivo como colectivo. Ello significa que toda comunidad es el reflejo o resultado de la moral particular de cada uno de sus miembros, como nos enseñan Platón y Aristóteles. Toda la filosofía política griega se basa, en efecto, en la interconexión e interpenetración constante entre lo privado y lo público. Y la conclusión final de este dualismo no puede ser más clara: allí donde el *polites* (ciudadano) antepone sus intereses personales a los de la *pólis* (ciudad-Estado), ésta funcionará mal. David Hume, por su parte, establecía una diferencia fundamental entre lo que él llamaba «los sentimientos egoístas» y los «sentimientos sociales» (1), y que no es sino lo que comúnmente se ha llamado egoísmo y altruísmo.

Todo hombre debería, en principio, buscar un equilibro entre sus intereses personales y los de la comunidad a la que pertenece. Pero no es siempre así, lo que explica que el deterioro moral de la *res publica* constituya una constante histórica siempre renovada, como demuestra nuestra propia época. Faltan cada vez más las conductas ejemplares y abundan, por el contrario, las que están guiadas por el egocentrismo y las conveniencias personales. Lo

que Ortega llamaba «minorías selectas» son cada menos selectas y más vulgares. El comportamiento moral medio depende naturalmente, en alto grado, del sistema de valores predominante en cada respectiva sociedad. Lo que caracteriza a la nuestra es el descenso de los valores espirituales, morales y religiosos, y la preponderancia de la codicia material y la dureza de corazón. O dicho con las palabras amargas de Jacques Maritain: «Es harto fácil comprobar hasta qué punto el mundo contemporáneo es el mundo del egoísmo, la mezquindad y la frialdad» (2).

A lo largo de su ingente obra, Kant afirma, una y otra vez, que el hombre tiene deberes no sólo con los demás sino también consigo mismo, sin dejar de señalar que si no cumple con estos últimos, no será tampoco capaz de cumplir con aquéllos. Su sistema de ética, basado, como hemos visto en otro lado, en el imperativo categórico moral que nos dicta el «tribunal interior de la conciencia», parte de esta tesis. Si recuerdo estas viejas enseñanzas del gran maestro de Königsberg, es precisamente porque están en abierto contraste con la moral hiperindividualista imperante en la actual sociedad de consumo. Con no muchas excepciones, el ciudadano piensa menos en los propios deberes que en los que los demás tienen hacia él, motivo de que tengamos una sociedad de ególatras quejándose continuamente de lo poco que reciben de sus semejantes. Eso explica el estado altamente deficitario en el que se encuentra la cultura interpersonal y comunitaria. Thomas Payne escribió que «El hombre no ha entrado en la sociedad para tener menos derechos de los que tenía antes» (3); ello es cierto, pero con la misma lógica se puede añadir que tampoco ha entrado en ella para tener menos deberes.

Los derechos de la persona son ciertamente sagrados, aunque no menos lo son sus deberes, el primero de los cuales es el de reconocer y respetar los de sus conciudadanos. Quien no se atiene a esta regla de reciprocidad no puede esperar que los otros le paguen con mejor moneda. La moral pública o común se nutre de la sensibilidad social, según Hume la más valiosa y útil de las virtudes. Pero es justamente esta dimensión de la Ética la que menos florece. Una sociedad compuesta mayoritariamente

de individuos sin o con escasa conciencia de sus deberes sociales está condenada a vivir bajo el imperio de lo que el filósofo italo-germano Vittorio Hösle ha llamado «nihilismo ético» (4), y por ello, en estado permanente de discordia. Éste es el caso de la sociedad tardocapitalista, parecida cada vez más al reino de la selva. O como dice el Iván Karamazov de Dostoievski: «Allí donde no hay virtudes tampoco hay ley, y todo está permitido». Prescindir de normas morales no significa otra cosa que atropellar los derechos de los demás y no admitir más que los propios. Pues bien, por muy primitiva que sea, ésta es la ley que se ha impuesto *urbi et orbe*. Y lógicamente, los que más poder tienen son los que más abusan de él, a su cabeza el poder económico y el poder político. Y no menos lógico es que las víctimas principales de este estado de cosas sean los estratos de población débiles y desprotegidos: ancianos con pensiones miserables, discapacitados y enfermos crónicos, niños de familias pobres o de hogares destrozados, obreros en paro o con empleos precarios y mal retribuidos, inmigrantes mal vistos sin apenas derechos laborales y, por ello, doblemente explotados y humillados. Y la misma ley del embudo es la que dicta las relaciones entre los países opulentos del Norte y los pueblos-paria del Sur. ¡Cuán actuales siguen siendo las palabras que Simone de Beauvoir escribió hace años en su obra autobiográfica *La force des choses*: «Sé que los occidentales bien nutridos son incapaces de salirse un solo instante de su piel»! (5). He ahí el resultado de una civilización que ha perdido las nociones más elementales de la justicia y no conoce otra motivación y otra regla de conducta que el principio de lucro, la competencia inmisericorde, la voluntad de poder y el fetichismo del encumbramiento y el éxito a toda costa. Es obvio señalar que estos falsos bienes sólo se obtienen a base de pisotear, día tras día, los derechos y las necesidades de los sectores asalariados y humildes de población, los cuales, por añadidura, son cada vez más impotentes para protegerse y defenderse de las arbitrariedades y humillaciones de todo género a las que están sometidos. Ésta es la verdadera realidad o realidad intrahistórica de lo que la retórica del sistema llama «sociedad civil», «Estado de derecho», «democracia pluralista» e incluso «progreso». Lo

único que realmente progresa es la injusticia distributiva, la arrogancia del poder, la multiplicación paralela de las grandes fortunas y de la miseria, el deterioro de la moral comunitaria, la impúdica satisfacción de las minorías dirigentes consigo mismas y su incapacidad para resolver los dramáticos problemas a los que se enfrenta la humanidad.

EL IMPERIALISMO DEL YO

El signo central de nuestro tiempo es la voluntad de poder, no el propósito de reducirlo a la impotencia o a un mínimo imprescindible, como sería de desear. Y ello se manifiesta ya a nivel intersubjetivo. La tendencia del individuo medio es la de poseer y utilizar a los demás como si fueran un producto de consumo. Y cuando no puede instrumentalizarlos en provecho propio, los degrada a mera exterioridad ajena a sus planes, intereses y sentimientos. La autorrealización es entendida hoy, en primer lugar, como negación de nuestros semejantes, o lo que es lo mismo: como absolutización de nuestra voluntad de poder, un fenómeno que confirma el triste veredicto de Max Horkheimer sobre «el carácter insaciable del imperialismo ilimitado del hombre» (6). No son la moral griega ni la cristiana las que se han impuesto, sino la de Hobbes y la de Nietzsche. No sólo Dios ha muerto, como afirmaba el autor de *Zaratustra*, sino que, en trance de perecer, están también los lazos interhumanos, dictados cada vez más por la razón instrumental y la ideología del cálculo. Desde su vieja tumba, Hobbes puede comprobar satisfecho cómo el hombre vuelve a ser un lobo para el hombre, como él había anunciado en su *Leviatán*; de ahí la sensación de peligro que impera en todas partes, y que Sartre había detectado ya hace más de sesenta años al exclamar: «*Je suis en danger*» (7).

Pero si el individualismo insolidario hoy predominante fomenta la expansión del sujeto, de otro lado conduce a una pérdida o empobrecimiento de la propia subjetividad, ya que la obsesión de imponerse a los demás y de dar rienda suelta a la egolatría impide automáticamente al sujeto elegir otras

formas de autorrealización. Y la primera opción a la que tiene que renunciar es a la comunicación con los otros, base de toda vida colmada. ¿Cabe, en efecto, algo más triste que una subjetividad desprovista de intersubjetividad? Eso explica que, a pesar de su expansionismo, el hombre de la sociedad competitiva y comercializada de hoy sea, en general, un individuo interiormente insatisfecho y frustrado, por mucho que intente ahuyentar este estado de conciencia y pretenda convencerse a sí mismo de todo lo contrario. Con plena razón, el gran filósofo alemán Hans Ebeling ha señalado que «la melancolía y la Modernidad están estrechamente unidas» (8). Cuando hablo del descontento interior del hombre contemporáneo, no me estoy refiriendo a los sectores de población que se enfrentan a problemas primarios como la pobreza, la falta de trabajo y el desamparo material, sino al individuo medio que ha logrado integrarse satisfactoriamente en el sistema. Pues bien, por muy grandes que hayan sido sus éxitos personales, profesionales o sociales, no bastan para alejar de sí la sombra siempre presente del vacío interior a la que está condenada toda vida basada en la falsa plenitud del cultivo exclusivo del yo, que es la moral hoy dominante. Se explica que ya Senancour hablase del «intolerable vacío que encuentro en todas partes» (9). Este fenómeno reza especialmente para los que más encumbrados están y más se ufanan de su poder, de su riqueza o de su saber. Su vida no es plenitud y gratificación, paz de espíritu y alegría interior, sino más bien desasosiego, inquietud, conciencia de nulidad y miedo. ¿Por qué, si no, hay tanta agresividad ciega, tanto descontento, tanto malhumor, tanto odio sordo y tantas luchas encarnizadas entre unos y otros? ¿Dónde está, dónde ha quedado aquella «*joie durable*» que Leibniz definía como el «estado de felicidad»? (10). Por lo que respecta a los sectores desfavorecidos de la población, están demasiado absorbidos por los agobiantes problemas a los que se enfrentan para poder permitirse el lujo del *tedium vitae*, tan común a los privilegiados y mimados del destino. Su estado de ánimo habitual es la amargura, la ira contenida y el odio a los responsables de su situación.

EL TODO Y LAS PARTES

Lo más difícil para todo modelo ético integral es encontrar la fórmula que permita armonizar las nociones de «sujeto» y «objeto», y supere el carácter unilateral de las corrientes teóricas que hipostasían uno de ambos momentos a costa del otro. Lo primero que hay que hacer para llegar a esta síntesis es rechazar la idea muy extendida de que individuo y sociedad son categorías necesariamente antitéticas. De la misma manera que la totalidad social sin la particularidad de cada respectivo sujeto es una abstracción, el individuo separado de su entorno social es otra abstracción. El problema de lo particular y lo común es, tanto en el plano del conocimiento como de la vida real, el problema entre hombre y mundo, entre persona y colectividad, es decir, el problema cardinal de la Ética y la Filosofía. La tarea de pensar sería muy cómoda si a la hora de concebir un sistema ideal de valores pudiésemos prescindir de uno de los dos ejes de la verdad humana, que son «lo singular» y «lo plural». Ello significa que lo singular o personal, lejos de ser el hombre solitario descrito por la filosofía monadológica y solipsista en sus diversas variantes, es el hombre en compañía de otros hombres; y a la inversa, la pluralidad es todo lo contrario de un enjambre de individuos desvinculados unos de los otros. Si un concepto reduccionista y deformado de «totalidad» aboca necesariamente a la regimentación del hombre, una sociedad que desestime esta categoría está condenada a precipitarse, más tarde o más temprano, en la incoherencia y la ley de la selva a que aludíamos más arriba. La tesis hegeliana de que lo verdadero es el todo es unilateral y, por ello, inaceptable como modelo ético; pero afirmar que el todo es *Unwahre* (lo no-verdadero), como hizo Adorno replicando airadamente a Hegel, no es tampoco válido. Si la consecuencia inevitable del imperio de la totalidad abstracta es la opresión de lo concreto —como en el fascismo o en el comunismo—, el peligro que acecha a las sociedades liberal-democráticas radica en la absolutización de lo particular a costa de lo común. Cuando no existe otra norma de convivencia que la voluntad de cada uno, lo que a la postre se va a pique es la propia libertad individual, como

a partir de Platón y Aristóteles nos enseña la Ciencia Política. Un modelo de sociedad que, en nombre de la libertad ilimitada del individuo, asfixie la categoría de lo común y dé rienda suelta a los intereses privados (que son a menudo corporativos y oligárquicos) está cavando su propia tumba. «La única libertad digna de este nombre —escribía John Stuart Mill— es la de procurar nuestro bien en la medida en que no intentemos privar a los demás del suyo» (11). Pero esto es lo que hoy menos se hace; lo más habitual es privar a los otros de su bien para satisfacer el propio.

Feuerbach, saliendo al paso de la perspectiva hipersubjetivista de la filosofía moderna en general, señalaba ya que el «yo puro» es una abstracción: «El individuo no contiene por sí solo la esencia del hombre, ni en sentido moral ni como ser pensante. La esencia del hombre yace en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, pero una unidad que se apoya en la diferencia entre el yo y el tú» (12). O también: «Sólo a través del otro adquiero conciencia de la humanidad, sólo por medio de él sé y siento que soy hombre» (13). Y de manera parecida Martín Buber, fundador del pensamiento dialógico contemporáneo: «El hecho fundamental de la existencia humana no es el individuo como tal, ni tampoco la totalidad de individuos. Consideradas en sí, ambas categorías son sólo grandes abstracciones. El individuo adquiere realidad existencial en la medida en la que entra en relación viva con los demás individuos. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre» (14).

En el ámbito de la praxis, la convergencia entre lo particular y lo común encuentra su expresión en el principio de cooperación o ayuda mutua, como lo llamaba el príncipe Kropotkin. Por desgracia, lo que se ha impuesto es el principio de competencia, que la ideología dominante ha convertido en un dogma sacrosanto y que, llevado a sus últimos extremos, se transforma irremediablemente en la guerra hobbesiana de todos contra todos. Los obreros del siglo XIX sabían por qué, frente a la moral ultraliberal y socialdarwinista del *laissez faire* y del centralismo estatal postulado por determinadas doctrinas socialistas, optaron muy pronto por la fundación de cooperativas de consumo y de industria. Desafortunadamente, este modelo de trabajo asociado

no adquirió en ningún momento la envergadura cuantitativa necesaria para servir de contramodelo a la empresa basada en el principio capitalista del lucro.

INGRATITUD Y EGOCENTRISMO

Cegado tanto por la egolatría como por la soberbia, el individuo medio de hoy no suele tener en cuenta lo que debe a sus semejantes y a la sociedad en sentido lato, dando por sentado que lo que ha alcanzado en la vida es fruto exclusivo de su propio mérito; de ahí que otro de los rasgos de su carácter sea la ingratitud, una de las causas de su insensibilidad comunitaria y de su nula o escasa inclinación a renunciar a las exigencias de su yo en provecho de otras personas. Max Scheler exageraba al afirmar rotundamente que «El hombre como individuo no es nada» y que «Todos los bienes corporales e intelectuales que posee se los debe a la sociedad» (15), pero en gran parte es así, empezando por la solicitud de los padres y la educación que recibe en los centros de enseñanza. La conducta del ególatra es siempre la misma: cuantas más metas alcanza y más trofeos acumula, menos se acuerda de lo que él interpreta como una proeza personal pero que, en realidad, suele ser una herencia o legado que ha recibido del entorno familiar y social en el que ha nacido y crecido. Eso explica la continuidad histórico-sociológica entre privilegiados y parias, entre los que gozan desde niños de toda clase de ventajas materiales, educativas y sociales, y los que vinieron al mundo en hogares humildes o pobres. Contribuir a una superación de este dualismo es lo último que se le ocurriría al ególatra. Para él, no existe otra motivación que la expansión ilimitada del propio ego, si es necesario también en detrimento de los demás. Valores como bondad, sentido de la justicia, solidaridad, conmiseración o amor al prójimo son , desde su personal perspectiva, abstracciones desprovistas de todo significado real.

Unos más y otros menos, la mayoría de la gente cree que el mundo empieza y termina con ellos. Ésta es la razón de que vivan encerrados mental y emocionalmente en la caverna que Platón

describe en su *Politeia* para mostrarnos lo que es el pensamiento destotalizado. Aunque el concepto de «totalidad» haya sido constantemente manipulado por la Filosofía y la Política, es imprescindible para tener acceso a una visión completa de la realidad. Lo demás es solipsismo y autismo, que es el modo de mirar y de pensar de una civilización que, como la nuestra, da prioridad absoluta al individualismo posesivo, al automatismo consumista, al hedonismo y a otras manifestaciones del soez materialismo reinante. En la terminología autojustificativa del sistema, este culto al particularismo se llama *privacy*, un término que si en sus orígenes históricos significó una respuesta positiva al absolutismo feudal, se ha convertido hoy en sinónimo de insolidaridad y egocentrismo. Pero éste es precisamente el tipo de conducta que la ideología hoy en boga fomenta, silenciando que, junto a lo privado, existe «lo común» o «comunitario», categorías sin las cuales ninguna sociedad o civilización pueden, a la larga, desenvolverse satisfactoriamente, empezando por la propia vida privada.

Los profesionales del optimismo y los apologetas del actual modelo de vida se llenan la boca ensalzando sin cesar la diversidad ilimitada de posibilidades y opciones axiológicas de la que el individuo dispone para sentirse dichoso y satisfecho de sí mismo. En cambio, hablan muy poco de la diversidad del dolor y de la injusticia existentes en el mundo. La perspectiva ética defendida en este libro exige centrar la mirada en esta última dimensión, que es la más importante y la más trascendente. Eludir este compromiso moral significa dejar abandonados a su suerte a los miles de millones de seres maltratados por el destino.

(1) David Hume, *The Philosophical Works*, tomo IV, p. 255
(2) Jacques Maritain, *Le Docteur Angélique*, p. 53, París, sin fecha de edición
(3) Thomas Payne, *Rights of Man*, p. 91
(4) Vittorio Hösle, *Moral und Politik*, Munich 1997
(5) Simone de Beauvoir, *La force des choses*, p. 94, París 2001
(6) Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 107
(7) Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 322
(8) Hans Ebeling, *Das Subjekt in der Moderne*, p. 26, Hamburgo 1993
(9) Sénancour, *Obermann*, p. 73
(10) Leibniz, *Noveaux esasis sur l'entendement humain*, p. 73
(11) John Stuart Mill, *Essential Works*, p. 260, Nueva York 1960
(12) Feuerbach, *Philosophische Kritiken und Aufsätze*, p. 271
(13) Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 248
(14) Martín Buber, *Das Problem der Menscheit*, p. 164, Heidelberg 1982
(15) Max Scheler, *Gesammelte Schriften*, tomo XIV, p. 378, Bonn 1993

XIV. DIALÉCTICA DE LA MORAL

VIRTUD Y VERDAD

Una filosofía digna de este nombre no puede limitarse a decirnos lo que el hombre es, sino que debe intentar enseñarnos también lo que, en términos ideales, podría ser, un propósito que sólo tiene sentido cuando se parte del nexo intrínseco entre virtud y verdad. Pensar correctamente significa pensar en términos morales. O como señala Anselmo de Canterbury en su obra *De veritate*, la verdad no es, ni puede ser, otra cosa que *rectitudo* (justicia). Es la posición filosófica fundamental desde los griegos a Kant. O como subraya este último: «El autoconocimiento moral es el principio de toda la sabiduría humana» (1). La verdad, en efecto, es inseparable de una determinada tabla de valores y está vinculada genéticamente a la idea del bien; de ahí la afirmación de Feuerbach de que «La misión teórica de la humanidad es idéntica a su misión moral» (2). Y no otra cosa nos dice su compatriota Karl Jaspers al señalar, en su monumental obra *De la verdad*, que «Pensar, lejos de ser un plácido proceso interior, es una lucha entre lo verdadero y lo falso» (3). Ambos filósofos no hacen más que seguir las enseñanzas del pensamiento griego, tan indisolublemente ligado al concepto de *areté* (virtud). La condición previa para una conducta recta es el conocimiento del bien, como Sócrates, Platón y Aristóteles nos dicen una y otra vez, una posición asumida también por

Emmanuel Lévinas: «*La morale n'est une branche de la philosophie, mais la philosophie première*» (4). Una cosmovisión que quiera prescindir de la idea del bien no es más que conocimiento aparente o no-conocimiento.

La verdad, en el sentido integralmente ético que adjudicamos a este concepto, es algo más que lógica formal o conocimiento empírico o científico. Es inseparable de la problemática del bien y del mal, que son también las categorías que condicionan nuestra conducta práctica. Una verdad que se desentiende de esta connotación ética queda reducida a puro teoricismo o intelectualismo abstracto y es, por tanto, inservible para guiar nuestros pasos e indicarnos el camino a seguir. Esto no significa que tengamos que ignorar los datos objetivos suministrados por el pensamiento moralmente neutro o indiferente. Hacerlo equivaldría a instalarse en una torre de marfil alejada de la vida real y de sus incontables contradicciones y aporías. Ahora bien, adquirir conciencia de la cruda realidad no es un fin en sí mismo, sino que su objeto es el de intentar superarla y transformarla en sentido positivo. Lo demás es empirismo y positivismo a ras del suelo, como viera muy bien el gran teólogo Paul Tillich: «*Man ist more than an apparatus for registering so-called facts*» (5). Afirmar que el mundo es malo e injusto puede ser verdad, pero no elimina la posibilidad de que un día sea mejor. Es la diferencia entre inmanencia y trascendencia. Un concepto de la verdad que prescinda de esta segunda dimensión no hace más que revelar sus propios límites, surge en rigor de la incapacidad de liberarse del fetichismo de la pura facticidad y de elevarse a las altas esferas del pensamiento, fuente del autoperfeccionamiento y de la emancipación del hombre. Renunciar a concebir un mundo superior al del presente es renunciar a la filosofía misma, cuya finalidad no es otra que la de «la autoelevación del hombre», según la fórmula de Hans Eveling (6). En este sentido, es y debe entenderse como un proceso de resistencia contra todo orden irracional o inmoral. De la misma manera que existe una castración somática, existe también una castración espiritual, cuya raíz es siempre la autoalienación. Así, Max Horkheimer hablaba en una de sus cartas de «la castración de los órganos de pensar», causada, según él, «automáticamente por el aparato industrial»

(7). Aceptar como instancia definitiva la escueta realidad pragmática conduce, inevitablemente, al conformismo, al escepticismo o al cinismo; no tenerla en cuenta a la hora de concebir un mundo mejor no tiene otro resultado que el de refugiarse en ideologías basadas en la imaginación desbordada y, por ello, condenadas de antemano al fracaso, como hemos comprobado ya en el capítulo «La proyección utópica».

El *télos* (fin) de la Filosofía, nos dice Platón en su *Politeia*, es la búsqueda y el conocimiento del bien, *to agathón*, base también de la ciudad-Estado ideal. La esencia del bien es la justicia, encarnada en lo que Platón llama *dikaia psyché* (alma justa). Lejos de ser una categoría lógica más, la idea del bien es no sólo la condición previa del conocimiento verdadero sino de la propia Creación, esto es, lo absoluto e incondicional por antonomasia, y por tanto, lo que no puede derivarse de otros principios y causas. Pero dado que el mal está más extendido que el bien —añade— el alma tiene que educar al cuerpo, raíz y motor de la conducta errónea. Por eso, afirma que «La verdadera virtud es la purificación de toda clase de pasiones» (8). El nexo intrínseco que los griegos establecen entre verdad y moral parte del supuesto de que el hombre es, por naturaleza, un ser capaz de obrar bien. Y así es efectivamente, como demuestra la tendencia humana a compadecer espontáneamente a los que sufren. Lo mismo cabe decir de su inclinación a condenar los actos injustos, al margen de que esta reacción permanezca en el interior del individuo o se transforme en acción política. La concepción ética de la verdad presupone, implícitamente, la capacidad del hombre para obrar rectamente. Es en alto grado racional precisamente porque es consciente de la dimensión irracional del ser humano, no porque la ignore. Los principios que rigen la conciencia moral son objetivos y tienen validez universal, una idea que los sofistas pondrán por primera vez en duda. La medida de todas las cosas —afirman— no son las verdades comunes sino las de cada respectivo sujeto personal. No hay, por ello, verdades absolutas, únicamente relativas o contingentes. He aquí, resumida sucintamente, la tesis básica de Protágoras y de los demás sofistas, combatida desde las más distintas perspectivas por Sócrates, Platón y Aristóteles. Este último les acusa concretamente en el

Organon de propagar una *phainoméne sophía* (sabiduría aparente) y de enseñar por dinero. Pero como todo lo insincero, bajo y vulgar, el relativismo y el subjetivismo utilitarista de los sofistas pasarán a convertirse en una de las vertientes más habituales del pensamiento y de la praxis humana hasta hoy.

No podemos hablar del desarrollo de nuestros sentimientos morales sin consignar que depende en alto grado de la influencia que el entorno familiar, escolar y social ejerce sobre nosotros; de ahí el papel preeminente que los grandes maestros de la humanidad han asignado a la *paideia* (Pedagogía). Dicho con las palabras de Hegel: «La Pedagogía es el arte de hacer morales a los hombres» (9). Y todavía más tajantemente Kant: «El hombre sólo puede ser hombre por medio de la educación. No es otra cosa que lo que la educación hace de él» (10). Y a la inversa, el mal es siempre el resultado de lo que Platón llama en su *Timeo apaideuton trophé* (negación de toda verdadera educación) (11). Pero la Filosofía o el amor a la sabiduría no es sólo *theoria* (contemplación), sino que está orientada hacia la acción y la vida práctica; ello explica que sea necesariamente instrucción. Educar o instruir no significa sino aportar al hombre los conocimientos necesarios para que esté en condiciones de obrar como debe y no como le plazca. Pero precisamente en este punto, entre la concepción de Platón y la de su discípulo Aristóteles existen importantes diferencias. Así, mientras el primero parte del apriorismo ético de las ideas, el Estagirita adjudica una importancia capital a la *empeiria* (experiencia práctica). Ésta es la razón de que critique el teoricismo de su mentor y señale que las ideas éticas universales pierden su sentido si prescinden de la práctica concreta de cada individuo. Para la moral práctica, es más útil la *phronésis* (sentido común) que la *epistéme* (saber científico). Con ello, Aristóteles se pronuncia contra el elitismo intelectual y toma partido por el hombre medio. Este empirismo antiidealista explica el carácter a la vez liberal y conservador de su filosofía, utilizada en las últimas décadas como modelo ideológico por el neoaristotelismo surgido en el mundo occidental como respuesta al idealismo platónico, considerado por el pensamiento liberal como la raíz del totalitarismo.

La filosofía moral clásica es una filosofía exigente; de ahí que

sus enseñanzas hayan sido a menudo desoídas. Pero este fracaso práctico no da derecho a desechar su perenne vigencia. Hacer eso significaría reducir la verdad a su éxito externo o cuantitativo. Identificar ambos valores implica ya alejarse de ella. En todo caso, desoír la voz de nuestra conciencia ética significa huir de nosotros mismos, es un acto de deserción por muchas estratagemas que ideemos para no confesárnoslo.

MISERIA E IMPOTENCIA DEL MAL

A pesar del inmenso poder que el mal ha acumulado a lo largo de la historia, su signo y destino irreversible es el de su impotencia para sustituir al bien. En este sentido, significa el no-ser. No hay en la vida nada más escandaloso y doloroso que la victoria del mal sobre el bien, pero en términos morales —que son los únicos legítimos—, se trata en realidad de una victoria pírrica, como nos dice Aristóteles: «Así, el malo jamás está en disposición de amarse a sí mismo, porque no encuentra en sí nada que pueda ser amado» (12); de ahí que, pese a su dominio y a gozar de toda clase de ventajas y privilegios, la génesis verdadera del mal sea la frustración y el resentimiento. Jacob Burckhardt pone el dedo en la llaga: «Lo ejerza quien lo ejerza, el poder es en sí malo. Y dado que la ambición de poder es insaciable, es por naturaleza infeliz y hace infelices a los demás» (13). Y la primera manifestación de este trasfondo motivacional es el odio al bien. No hay, en efecto, nada que haya sido tan odiado como el bien, una actitud que parte siempre de quienes, por las razones que sean, no han tenido acceso a la conciencia moral y que son sólo capaces de pensar y sentir en términos de poder o de egolatría. O como sabía ya Diderot: «Se elogia la virtud, pero se la odia» (14). Se suele pensar que el hombre sólo teme al mal, cuando en realidad existe, en no menor medida, el miedo al bien, un sentimiento que Kierkegaard asociaba a lo demoníaco por excelencia: «Lo demoníaco consiste en tener miedo del bien» (15).

El mal es lo inferior y bajo del alma humana, y como tal, condenado a no poder elevarse a sus esferas superiores. En

este sentido, puede decirse que vive en estado de cautiverio. Su impotencia consiste, en efecto, en su carencia de libertad y en su encadenamiento a su forma de ser. Todo hombre realmente libre elige, y no puede elegir otra opción que la del bien, lo que explica que John Dewey haya escrito que «Ser libre para hacer el mal es una contradicción en los términos» (16). Lo mismo nos dice Kierkegaard partiendo de la perspectiva inversa del bien: «El bien significa el restablecimiento de la libertad, de la redención, de la salvación» (17). Las ventajas que el malvado obtiene de su modo de conducta son sólo un *ersatz* (sucedáneo) para los bienes morales que le han sido negados. Por muy poderoso que sea, el malo envidia al bueno; de ahí la mezcla extraña de odio y miedo que siente por él. Cada acto de bondad que el malo presencia se convierte en una revelación de su propia maldad. ¿Qué es el mal sino una forma de la automutilación espiritual? Anais Nin: «La crueldad procede de la impotencia» (18).

Cada sistema de poder elabora su propia metafísica de dominio, no sólo pero especialmente cuando es humana y moralmente injusto. Por ello mismo, una de las actitudes de los detentadores del poder es la de combatir y tener a raya a quienes predican la justicia, esto es, el bien. Esta animosidad contra el bien no se manifiesta siempre en forma de represión abierta, como ocurre en las dictaduras y regímenes totalitarios, sino que elige a menudo el procedimiento más sutil del embrutecimiento moral, que es la estrategia que las minorías dirigentes emplean en las actuales democracias capitalistas, una estrategia que procede directamente de la filosofía de Maquiavelo, como ha visto muy bien Louis Althusser: «Para que el poder de la clase dominante dure —como ya sabemos desde Maquiavelo—, es necesario que esta clase transforme su poder violento en poder consentido» (19). El mal se nutre de mezquindad y sordidez, está atado a su egoidad como Prometeo a su roca del Cáucaso; de ahí que no pueda trascenderse a sí mismo y sea incapaz de ponerse en lugar de los otros. Es su drama interno: no poder convertirse en abrazo efusivo y abrir su corazón a quienes se acercan a él.

El mal no daña sólo a sus víctimas, sino también a quienes lo causan, como nos recuerda Rousseau en su *Tratado de Pedagogía*:

«El mal que nos hacen los malos nos hace olvidar el que ellos se causan a sí mismos» (20). Y cuantos más medios de destrucción posee, más profundas e incurables son las heridas que se inflige a sí mismo. Ésta es la razón de que sea visceralmente incompatible con la *eudemonía* (felicidad), una palabra que originariamente significa estar agraciado por un buen espíritu. Es en este sentido en el que Platón afirmara que «El hombre injusto y malvado tiene que ser forzosamente desgraciado» (21). La maldad podrá acumular todos los trofeos imaginables, pero no el de la conciencia tranquila, que es un privilegio concedido sólo a las almas justas. El tribunal interior de la conciencia que, según Kant, juzga nuestros actos no podrá nunca absolver a quienes por afán de poder, egoísmo, envidia, sadismo, dureza de corazón, resentimiento, espíritu de venganza y otros móviles bajos hacen daño a sus semejantes. No podemos saber si un día tendrán que responsabilizarse de sus actos ante Dios o ante los hombres mismos, aunque lo que sí es cierto es que están condenados a vivir sin paz interior y con la zozobra siempre latente de recibir el castigo que merecen; de ahí que la maldad viva en estado permanente de inseguridad y temor. Por todo esto, se arma y se rodea de muros de protección, es recelosa y cree percibir enemigos en todas partes, como en su día Stalin y Hitler, o en tiempos antiguos, Nerón. Es a él a quien Séneca escribía: «Yo puedo desplazarme a cualquier parte de la ciudad sin el menor temor, sin acompañante y sin tener en casa ninguna espada, mientras que tú vives en estado de paz armada» (22). Es otro de los castigos que el malo tiene que sufrir: no poder confiar en nadie, no disponer de amigos sinceros y temer siempre ser traicionado, asesinado o arrojado del poder, como no pocas veces ha hecho el pueblo con los tiranos.

Ahora bien, por muy profunda que sea nuestra indignación ante la maldad y por muchos deseos que tengamos de poner fin a ella y castigarla, hemos de tener presente que su verdadera raíz es la ignorancia o autoalienación, lo que significa que el malvado merece no sólo nuestro desprecio, sino que es también digno de lástima. Es lo que comprendió el anarquista Bartolo Vanzetti tras haber sido condenado a muerte por un crimen que no había cometido. «Y es extraño —escribía desde su celda—, no puedo

siquiera odiar a mis verdugos y a quienes me han difamado. Les compadezco» (23). Pero esta actitud misericorde no ha de ser impedimento para que el malvado se responsabilice de sus actos y sea castigado por ellos, no sólo porque es de justicia, sino también por su propio bien, como nos indica Platón al abordar esta problemática y subrayar que este castigo es, después de la bondad, el segundo bien para el hombre (24). En su obra tardía *Las leyes*, llega incluso a decir que cuando el mal es cometido por individuos irremediablemente malvados e incorregibles, es lícito y comprensible dar libre curso a la ira contra ellos (25).

GRANDEZA Y PODER DEL BIEN

La verdad como verdad ética se nos manifiesta comúnmente como ausencia; de ahí el sentimiento siempre presente de que vivimos en un mundo inferior al de nuestro anhelo de equidad y de justicia. Pero la tristeza que por ello nos invade, lejos de desvalorizar la importancia del bien, no hace más que acentuarla, aunque sea de modo negativo. ¿A quién se dirige el hombre cuando está agobiado por la pena? Se dirige a lo que Feuerbach ha llamado *Allmacht* (omnipotencia) de la bondad (26). Y apela a ella precisamente porque no la encuentra en ninguna parte. Y es eso lo que yo llamo «poder del bien», que sigue estando presente en nuestra conciencia y en nuestro corazón también cuando ha dejado de manifestarse y de ser visible, cuando queda reducido a la esperanza de que un día retorne. Todo grito de auxilio es una invocación a la bondad y un testimonio de su poder. La primera prueba de la grandeza y el poder del bien es que incluso el mal utiliza su máscara para legitimarse a sí mismo. La hipocresía, el fariseísmo y las mentiras de que se vale el malo para esconder el verdadero móvil de sus actos es un reconocimiento indirecto o inconsciente de que no puede prescindir del mismo bien que él combate y niega con su conducta aviesa. Ha sido siempre en nombre del bien cuando se han cometido los más horrendos crímenes, nunca en nombre del mal. Si no hubiera sido así, ningún tirano hubiese podido ejercer su tiranía.

El bien es un valor insustituible y eterno que nadie puede ni ha podido extirpar del corazón humano. Eso explica que, a pesar de las persecuciones de que ha sido objeto, siga formando parte esencial de la existencia humana. En este sentido, es Platón el que tiene razón, no sus detractores. O Sócrates y Jesucristo frente a sus jueces y verdugos, nombres que cito en representación de los millones y millones de héroes anónimos que a lo largo de la historia han sacrificado su vida para ser fieles a su conciencia moral. El bien podrá ser vejado y humillado, pero nunca definitivamente eliminado. Pertenece a las leyes inalterables y perennes de la Creación, exactamente como el movimiento de los astros, la luz solar o la ley de gravitación. Sin él, no podríamos explicar ni comprender la historia humana. Si estamos en condiciones de reconocer el mal, es porque sabemos lo que es el bien. Y es exclusivamente a él a quien debemos la dimensión noble de la historia universal. El mal representa la destrucción y el nihilismo; el bien, el espíritu fecundo y creador, la afirmación del principio de vida. El mal hace daño y mata; el bien cura y salva. Sin su acción benefactora la historia de la humanidad no hubiera sido más que la crónica ininterrumpida de los crímenes de los que hablaba Godwin (27). Si no ha sido sólo eso, es gracias a la presencia e intervención salvífica del bien.

No comparto en absoluto la tesis adorniana de que «La bondad es una deformación del bien» (28). Pienso, al contrario, que es su condición previa y genética. Cada acto de bondad posee un valor intrínseco y por sí mismo, al margen de que conduzca o no a una transformación total de la sociedad, como espera el pensador judío-alemán del bien. Su error consiste no sólo en separar el bien de la bondad, sino en juzgar aquélla por su eficacia cuantitativa, un criterio de extracción netamente utilitarista. Si la mayor parte de los movimientos revolucionarios modernos fracasaron moralmente, fue porque sus artífices y líderes intentaron servir al bien prescindiendo de la bondad, uno de cuyos atributos es precisamente el de rechazar la violencia y los derramamientos de sangre como medios para instaurar el bien. O como dice uno de los protagonistas de *Les justes* de Camus: «Se empieza queriendo hacer el bien y se termina organizando un aparato policíaco» (29).

Los credos abstractos no bastan, en todo caso, para explicar el mundo y nuestros actos personales. Uno puede ponerse o quitarse las etiquetas ideológicas que le plazca, pero lo que no podemos hacer nunca es cambiar el corazón que llevamos dentro.

LA TENTACIÓN DE LA SOBERBIA

Sería un grave error creer que la bondad es una virtud que, una vez adquirida, cobra carácter definitivo e inmutable. Nada más lejos de la realidad. Se trata, por el contrario, de un valor sometido continuamente a prueba y expuesto, por ello, a sucumbir a nuestras pasiones e intereses bajos. Elegir el bien incluye al mismo tiempo someterse voluntariamente a un proceso de aprendizaje siempre renovado y nunca concluido. Quien quiera prescindir de esta dimensión autocrítica está irrevocablemente condenado a ser víctima de la soberbia. Sin el contrapeso de la humildad, la bondad corre siempre el peligro de negarse a sí misma y de convertirse en lo opuesto de su propia esencia; de ahí la necesidad de hacer siempre examen de conciencia y de atenerse al «Conócete a ti mismo» recomendado por el Oráculo de Delfos, versión griega de la *humilitas* cristiana. Fue la actitud que Oscar Wilde hizo suya durante sus años de cárcel, superada ya su larga fase de vida mundana y frívola: «Lo único que hoy existe para mí es la absoluta humildad» (30). Sólo a partir de este supuesto estaremos en condiciones de combatir nuestra proclividad a la autoglorificación y a la megalomanía, y a considerarnos mejores que los demás. Belinski ponía el dedo en la llaga al escribir: «Los hombres deben tratarse como hermanos y no humillarse mutuamente, tampoco con la más mínima alusión a cualquier superioridad externa o formal» (31). Eso significa, entre otras cosas que, antes de ajustar cuentas con nuestros semejantes, tenemos que pedírnoslas a nosotros mismos.

(1) Kant, *Werke*, tomo VIII, p. 577
(2) Feuerbach, *Philosophische Kritiken und Aufsätze*, p. 157
(3) Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, p. 315, Munich 1947
(4) Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, p. 281
(5) Paul Tillich, *Writings on the Philosophy of Religion*, p. 282, Darmstadt 1982
(6) Hans Ebeling, *Der Subjekt in der Moderne*, p. 150
(7) Max Horkheimer, «Briefwechsel 1941-1946», en *Gesammelte Schriften*, tomo XVII, p. 754
(8) Platón, *Phaidon*, 69b
(9) Hegel, «Grundlinien der Philosophie des Rechts», en *Werke*, tomo VII, p. 302
(10) Kant, *Werke*, tomo XII, p. 699
(11) Platón, *Timaios*, 86d-e
(12) Aristóteles, *Moral, a Nicómano*, libro noveeno, cap. IV
(13) Jacob Burckthardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p. 95
(14) Diderot, *Le neveau de Rameau*, p. 52, París 1984
(15) Kierkegaard, «Der Begriff der Angst», en *Gesammelte Werke*, tomo XI-XII, p. 130, Stuttgart 1958
(16) John Dewey, *Lectures on ethics*, p. 92, Illinois 1991
(17) Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, p. 123
(18) Anais Nin, *Journal*, tomo III, p. 153
(19) Louis Althusser, *Sur la philosophie*, p. 75
(20) Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, p. 317
(21) Platón, *Gorgias*, 470e
(22) Séneca, *De clementia*, Liber I
(23) Sacco et Vanzetti, *Lettres* 1921-1927, p. 210, París 1971
(24) Platón, *Phaidon*, 527d
(25) Platón, *Nomoi*, 731d
(26) Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 203
(27) Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, 83
(28) Adorno, «Minima moralia», en *Gesammelte Schriften*, tomo IV, p. 104
(29) Albert Camus, *Les justes*, p. 107, París 1950
(30) Oscar Wilde,«De profundis», en *Selections from the Works of Oscar Wilde*, p. 178
(31) W.G. Belinski, *Ausgewählte Philosophische Schriften*, p. 179, Moscú 1950

XV. FUNDAMENTOS ÉTICOS DE LA SOCIEDAD

LIBERTAD Y JUSTICIA SOCIAL

La piedra de toque más idónea para juzgar el valor de una sociedad es la del grado de libertad y justicia social que reina en ella. Cuando una de esas dos condiciones no se cumple, o se cumple sólo deficitariamente, nos hallamos ante una sociedad injusta. Y lo que decimos de la sociedad reza también, por extensión, para cada respectiva civilización. La sociedad de nuestros días está lejos de reunir las dos condiciones que acabamos de señalar. En ella, no existe verdadera libertad, ni menos justicia social. Formalmente es una democracia, pero de hecho una plutocracia. Quien gobierna no es el pueblo soberano sino los ricos, un estado de cosas que Platón condena una y otra vez en su *Politeia* y en otras obras. Su tesis es terminante: sólo un Estado que no quede dividido entre ricos y pobres merece ser llamado así. Es también el único modelo de Estado capaz de garantizar la unidad política y la cohesión interna de la *pólis*. Por el contrario, un Estado basado en la antítesis permanente de ricos y pobres se convierte en un doble Estado amenazado siempre por la discordia y la guerra civil. Pero también Aristóteles, a pesar de ser en materia distributiva más conservador que Platón, adopta en principio la misma tesis que su maestro: «Gran suerte para el Estado es que sus ciudadanos posean bienes

moderados y suficientes, pues, en los que unos tienen mucho y los otros nada, puede surgir la demagogia o la oligarquía pura, o la tiranía incubada por una de ellas, no siendo tan fácil que ocurra en un Estado de tipo intermedio o afín a él» (1).

Tanto Platón como el Estagirita están asistidos de razón: va contra las leyes de la naturaleza y de la moral que unos lo tengan todo o mucho y otros poco o nada, que unos naden en la abundancia y otros pasen hambre y lleguen incluso a morir por falta de alimentos, como ocurre en el mundo de hoy, en el que, como consignaba ya Louis-Ferdinand Céline sobre su tiempo, «hay dos humanidades muy diferentes, la de los ricos y la de los pobres» (2). Pero también lo que Montesquieu decía de su tiempo es aplicable al nuestro: «Las riquezas particulares no han aumentado sino porque una parte de los ciudadanos han sido desposeídos de lo físicamente necesario» (3). Para evitar este mal es necesario que la convivencia interhumana y social esté basada en el principio de cooperación, y no en la subordinación de unos individuos a otros. O como nos dice Fichte: «El hombre no debe actuar sobre los demás como si se tratasen de materia muerta o de bestias» (4). Pero Fichte no hacía más que repetir, con otras palabras, lo que Kant había anunciado ya: «El deber de respetar a mi prójimo está contenido en la máxima de no rebajar a nadie como simple medio de mis propios fines, de no exigir que el otro se niegue a sí mismo para servir a mis fines» (5). La naturaleza no creó a los hombres para que unos dominasen a los otros, sino para que cada uno de ellos tuviera la posibilidad de vivir en condiciones dignas. ¿Cuándo se alcanza esta situación? Rousseau nos da la respuesta: «Cuando ningún ciudadano es lo suficientemente opulento como para comprar a otro y ninguno tan pobre para verse obligado a venderse» (6). Y de manera parecida: «Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad, la fuerza de la legislación debe tender a mantenerla» (7).

Rousseau nos indica el camino a seguir pero, dado que no hay apenas término que haya sido tan utilizado con fines bastardos como el de la «igualdad», es preciso clarificar su verdadero significado. Cuando yo hablo de igualdad, no me estoy refiriendo naturalmente al igualitarismo abstracto de ciertas corrientes socialistas

o comunistas del tipo de Graco Babeuf y sus *Iguales* o de lo que Stuart Mill llamó en su obra *On Liberty* «el ideal chino de igualarlo todo» (8). El concepto de «igualdad» tal como lo entendemos nosotros incluye *a priori* la categoría de «autodeterminación», esto es, de la libertad. Sin este derecho tan fundamental como irrenunciable, la igualdad se convierte necesariamente en una variante de la opresión. Ésa fue también la posición fundamental de los primeros teóricos sociales del siglo XIX, desde Godwin y Robert Owen a Fourier y Proudhon: conjugar la justicia social con la independencia personal. Expresado con las palabras de Godwin: «El hombre es una criatura cuyo máximo valor depende de su individualidad y que no puede ser ni grande ni sabio sino en proporción a su independencia» (9). Estas corrientes de pensamiento, nutridas todavía del humanismo clásico, del espíritu liberal moderno y de un profundo sentido moral, rechazaban toda concepción holista de la sociedad. Pero no mucho tiempo después surgieron doctrinas que tendían a hipostasiar la categoría de colectividad a costa de la de individualidad. Ya Hegel había anunciado la prioridad de lo general sobre lo particular, del todo sobre las partes, de lo objetivo sobre lo subjetivo; de ahí su afirmación de que «la verdad del individuo es lo general» (10). Si para el filósofo alemán lo absoluto era el Estado, en Marx pasó a ser el proletariado, una absolutización que incluía el derecho a ejercer una dictadura sobre los demás sectores sociales. Marx creía de buena fe que esta dictadura sería provisional y que daría un día paso a una sociedad sin clases en la que cada miembro podría desenvolverse libremente. Pero en manos de la *Realpolitik* practicada por el marxismo-leninismo-estalinismo, se convertiría en una dictadura perpetua en la que el Estado y el Partido Comunista lo eran todo, y el individuo concreto nada. En lugar de la sociedad sin clases profetizada por Marx y Engels, surgió la «nueva clase» analizada por Milovan Djilas en su famoso libro.

Ya por motivos antropológicos, nadie es, ni puede ser, igual a nadie. Lo prioritario es lo que une al hombre a sus semejantes —esto es, lo común o comunitario—, pero estos lazos colectivos no significan que cada uno tenga que ser una copia de los demás. El objetivo de una comunidad óptima es precisamente el de crear

las condiciones necesarias para que todos sus miembros tengan la posibilidad de desarrollarse según sus aptitudes y preferencias. Ésta es la razón de que el pensamiento humanista e ilustrado moderno haya basado su concepción de la sociedad en la autonomía individual. O como escribía Montesquieu: «En un Estado libre, todo hombre dotado de un alma libre debe gobernarse por sí mismo» (11). La teoría del *self government* constituye, en efecto, la piedra angular del pensamiento liberal en su acepción más consecuente y nace de la fe en la razón humana y en la aptitud del hombre para obrar rectamente *motu proprio* y sin necesidad de ser obligado a ello por instancias externas. Consecuente con este principio, Godwin afirma: «Persuasión y no fuerza es el instrumento legítimo para influenciar el entendimiento humano» (12). O también: «Todo hombre debería ser aleccionado a cumplir con su deber impulsado sólo por la razón» (13). Pero ya Étienne de La Boétie (1530-1562), maestro y amigo de Montaigne, declaraba en su libro *La servitude volontaire* que el hombre es un ser que no necesita ser gobernado por otros hombres a través de las instituciones, pues posee el suficiente sentido común para gobernarse a sí mismo; de ahí que considerase a todos los hombres como *compaignons* y afirmara que los más fuertes y hábiles no estaban en la tierra para dominar a los débiles y desamparados, sino para ayudarles y socorrerles. La posición más radical de este optimismo antropológico será postulada por Henry David Thoreau con su provocativa afirmación de que «*Government ist best which govern not at all*». De manera parecida, Fichte había escrito ya: «La meta de todo Gobierno es la de hacer superfluo todo gobierno» (14), una tesis que el anarquismo reivindicará y llevará a las últimas consecuencias. O como escribía el príncipe Kropotkin en su libro *La conquista del pan*: «Habituados como estamos por prejuicios hereditarios, por una educación y una instrucción radicalmente falsas, a no ver en todas partes más que Gobierno, legislación y magistratura, llegamos a creer que los hombres se destruirían unos a los otros como fieras el día en que el polizonte no estuviese con los ojos puestos sobre nosotros, y que sobrevendría el caos si la autoridad desapareciera. Y, sin advertirlo, pasamos junto a mil organizaciones humanas que se constituyen libremente, sin

ninguna intervención de la ley, y que logran realizar cosas infinitamente superiores a las que se realizan bajo la tutela gubernamental» (15). Pero a diferencia del anarquismo, que sobre todo a partir de Bakunin opta por la revolución como único medio de suprimir toda forma de Estado o Gobierno, los partidarios del *self government* liberal creen en los métodos de la educación y en la evolución paulatina de las condiciones reinantes en la sociedad. O como dirá Thomas Payne: «Cuanto más perfecta es la civilización, menos motivo hay para que haya Gobierno» (16).

Ahora bien, estos bellos ideales sólo pueden convertirse en realidad cuando ningún grupo social, ningún partido o clase están en condiciones de imponer sus criterios y sus intereses a los demás sectores de la sociedad, como ocurre hoy en los países occidentales, y todavía más en otras regiones del globo sometidas a regímenes dictatoriales. «Es necesario que el Gobierno sea de tal naturaleza que ningún ciudadano tenga que temer a otro», señalaba Montesquieu (17). Hoy sucede lo contrario, a saber, que la mayor parte de los ciudadanos temen a la minoría que detenta el poder, que no es estrictamente la minoría política sino la clase con mayor poder e influencia. Es, en este aspecto, decisivo que se atenta contra el principio de igualdad que George Sand calificaba como «la primera y única ley invariable de la moral y la equidad» (18). Y de manera parecida, su compatriota el abad Lamennais desde su perspectiva cristiana: «Dios no ha creado ni a grandes ni a pequeños, ni a amos ni a esclavos, ni a reyes ni a súbditos... Todos nacen iguales: nadie viene al mundo con el derecho a mandar» (19).

LA DISTRIBUCIÓN DE LA RIQUEZA

El problema por antonomasia de una sociedad justa y libre es el de la distribución de la riqueza que, como todos los grandes problemas, es ante todo un problema moral. O como James Madison, uno de los padres de la Constitución estadounidense, señalaba en uno de los primeros números del *Federalist*: «Pero la fuente más común y duradera de la lucha de facciones ha sido la distribución diversa y desigual de la propiedad. Los que han poseído propiedad

y los que han carecido de ella han tenido siempre intereses distintos» (20); de ahí que su superación tenga como condición previa la victoria sobre la codicia material, uno de los grandes estragos del mundo actual. En contra de los lugares comunes y dogmas que circulan sobre esta cuestión, el afán de lucro no es un instinto natural del hombre sino un producto histórico e ideológico. O como ha señalado Karl Polanyi con plena razón: «Ningún instinto es de por sí económico» (21). Si fuera de otra manera, todos los hombres vivirían con la obsesión de acumular riquezas, lo que notoriamente no ha sido nunca así. La concepción económica de la historia es de origen burgués, aunque haya sido adjudicada erróneamente a Marx. En la Antigüedad, existían naturalmente actividades económicas, pero no una ciencia económica *sensu stricto.* Es significativo, en este aspecto, que Aristóteles definiera al hombre como «animal político» y no como «animal económico», aunque en su obra no deje de referirse naturalmente a la crematística. El concepto de «*homo oeconomicus*» es de extracción burguesa, y como ha señalado Karel Kosik: «Es sólo una ficción si es concebido como una realidad que existe independientemente del orden capitalista» (22). En la era preindustrial y hasta bien entrado el siglo XVIII, la teoría económica constituía menos una disciplina independiente que una simple rama de las ciencias morales y políticas. No era, por ello, considerada como un fin en sí mismo sino como un medio destinado a fomentar la prosperidad y el bienestar común. Ésa era exactamente la tesis que defendía Sismondi al afirmar frente a David Ricardo que «La Economía Política no es la ciencia del cálculo, sino la ciencia moral», y que, por tanto, «tiene que centrarse en las necesidades humanas» (23). Benedetto Croce sintetizaba el nexo causal existente entre economía y moral al señalar que mientras la Ética significa «*volizioni dell'universale*», lo económico es una «*semplice volizioni dell'individuale*» (24). Todavía en Adam Smith, padre del liberalismo económico, es fácilmente detectable la preocupación por lo que él llamaba «*moral sentiments*», tema al que dedicó una de sus obras. Pero incluso en su obra principal *La riqueza de las naciones* escribía: «No cabe duda de que ninguna sociedad puede ser próspera y feliz en la que la parte más numerosa de sus miem-

bros sean pobres y miserables» (25). Fue a medida que el espíritu burgués se apoderó del alma humana cuando la Economía fue independizándose cada vez más de la Ética, y ello hasta tal punto que Carlyle tuvo que recordar a sus compatriotas que «El pago al contado no es la única relación entre los seres humanos» (26).

Pero desde entonces, el espíritu de lucro no ha hecho más que crecer. El capitalismo avanzado —especialmente en la vertiente neoliberal elaborada por la *Chicago School of Economics*— se ha ido desvinculando cada vez más de la dimensión moral y social de la Economía; de ahí que se haya convertido en una *mega-máquina* dispuesta a aplastar todo lo que se oponga a su libre desenvolvimiento. La inmensa fuerza que entretanto ha logrado acumular explica también que esté en condiciones de imponer sus intereses propios a toda la sociedad. Es este estado de cosas lo que movió a la politóloga francesa Vivianne Forrester a escribir su libro *L'horreur économique*. Se trata de un fenómeno sin precedentes en la historia universal, cuyas consecuencias para la humanidad son ya, y no podrán ser en el futuro, más que altamente negativas. Una cosa parece evidente: un sistema que sólo habla de competencia, rentabilidad, conquista de mercados y que se desentiende de todo contexto humano, moral y social está cavando su propia tumba. No otra cosa consignaba Albert Camus en sus cuadernos íntimos: «Toda vida orientada hacia el dinero es una muerte» (27). El sistema sigue en pie, pero los resultados de su culto al lucro y de su desprecio a todo imperativo humano y moral están a la vista: la fortuna de los tres hombres más ricos de EE.UU. —Bill Gates, Paul Allen y Barren Buffet— supera el PIB de 49 países subdesarrollados con una población de 600 millones de habitantes. La población de EE.UU. y de Europa occidental representa sólo el 20 por ciento de la población de todo el globo, pero acapara el 85 por ciento del PIB mundial y el 80 por ciento de las exportaciones.

FINES DE LA SOCIEDAD

Los fines primordiales de toda sociedad justa y racional son esencialmente dos: procurar la mayor felicidad posible a sus miembros

y reducir al mínimo los conflictos entre ellos. Pero para conseguir estos objetivos, es indispensable que la sociedad esté organizada sobre principios de equidad y que no favorezca a un sector de la población en detrimento de los restantes. O como nos indica Nicolás de Cusa: «*Summa iustitia est summa veritas, et summa veritas est summa iustitia*» (28). Si no se cumple este requisito previo, la sociedad vivirá en estado de discordia y no de concordia, como debería ser. La desigualdad institucionalizada engendra inevitablemente toda clase de patologías: por parte de sus estratos dominantes, soberbia y arrogancia; por parte de los dominados, resentimiento y envidia.

La sociedad debe atender sin excepción a todos sus miembros, pero en primer lugar y especialmente a los más débiles y desprotegidos. Si deja de hacerlo, demuestra que no está a la altura de su misión. Walter Lippmann, una de las cabezas liberales más ilustres del liberalismo estadounidense de las últimas décadas, escribía en su obra *The Good Society* que el ideal del Estado liberal es el de una «*fraternal association among free and equal men*» (29). No necesito subrayar que esta meta no sólo no se ha alcanzado, sino que nos alejamos cada vez más de ella, empezando por EE.UU., un país en el que, a pesar de su riqueza, 40 millones de sus ciudadanos viven por debajo del nivel de pobreza. La burguesía liberal posee también su ética, pero la libertad del individuo preconizada por ella queda restringida en alto grado por el brutal automatismo de la dinámica económica y por la cosificación y mercantilización general de las relaciones interhumanas y sociales. A este trasfondo económico y sociológico se suma la cosmovisión hedonista propugnada ya por Hobbes, proseguida por Mandeville y sistematizada por Jeremías Bentham: el placer como fin supremo de la existencia. Esta ética conduciría con el tiempo al triunfo del individualismo y del socialdarwinismo, encarnados hoy no sólo pero especialmente por el *american way of life*, un modelo inspirado en la glorificación de los ricos y millonarios, a los que William Graham Summer consideraba como los «nuevos elegidos de la tierra».

Una sociedad basada en principios éticos está en condiciones de conseguir muchas cosas y hacer mucho bien, pero lo que en modo alguno está a su alcance es solucionar todos los problemas

personales de sus miembros ni evitar los conflictos interpersonales que puedan surgir entre ellos. Por muy bien organizada que esté y por mucha que sea su buena voluntad, la sociedad tendrá que contar siempre con la tendencia humana a obrar injusta y arbitrariamente, y a vulnerar las leyes de la moral y la conducta recta. Toda concepción de la sociedad que no tenga en cuenta este *factum brutum* está condenada a caer en quimeras redencionales abstractas y desligadas de la realidad. O como escribíamos hace años respondiendo a una encuesta sobre ética: «La utopía social, si no quiere caer en mesianismo delirante y ciego, exige el complemento autocrítico del realismo y el sentido de la medida» (30). Y años antes, en uno de mis libros: «El que ama de verdad a la clase obrera ni la adula ni le promete paraísos inmediatos» (31). Ahora bien, el hecho de que la sociedad ideal o perfecta no pueda existir, no significa que tengamos que juzgar como irreversible la sociedad injusta, ni utilizar como coartada la imperfección humana para justificar lo inhumano. Éste es precisamente el criterio sustentado por el cinismo en sus diversas variantes. Hay muchas maneras de eludir la responsabilidad y el dictado de nuestra conciencia, y la más habitual es la de argüir que, por mucho que nos esforcemos por ayudar a los desventurados, la injusticia y el dolor seguirán formando parte de la existencia humana. No necesito subrayar que este tipo de argumento sólo persigue el fin mezquino de crearse una conciencia satisfecha y de seguir gozando del banquete de la vida sin remordimientos de conciencia. Es la voz del egoísmo en estado químicamente puro.

ÉTICA Y EDUCACIÓN

Como hemos señalado en capítulos anteriores, la conducta del hombre medio está hoy orientada primigeniamente hacia la satisfacción de sus instintos más vulgares, a su cabeza la codicia material y el afán posesivo. Justamente por los estragos humanos que este modelo de conducta está causando, es más necesario que nunca elaborar y poner en práctica una pedagogía que no sirva únicamente para adquirir determinados conocimientos técnicos

y adiestrar al hombre para que pueda ejercer una profesión, sino que fomente sus atributos éticos y le capacite para obrar como buena persona, que es exactamente lo que recomendaba Robert Owen: «Para que todo Estado sea bien gobernado, tiene que dirigir su principal atención a la formación del carácter, lo que significa que el Estado mejor gobernado será aquel que posea el mejor sistema nacional de educación» (32). También Kant consideraba que el objetivo más importante del proceso educativo es la «formación del carácter». Este elemento ético-antropológico ha sido en gran parte eliminado de los planes de estudio, lo que explica la creciente reducción de la asignatura de Humanidades y el sometimiento de la enseñanza a los intereses de los grandes grupos de presión. Lo que éstos quieren son robots que al salir de los centros docentes estén en condiciones de cumplir mecánicamente las funciones laborales y profesionales exigidas por los imperativos de la Economía, sin importarles lo más mínimo que el niño esté sometido a un sistema escolar contrario a sus inclinaciones subjetivas y a su instinto de juego, factores que, de acuerdo con Rousseau, ninguna pedagogía racional puede ignorar. Eso no quiere decir que el autor de *Émile ou de l'éducation* propugnara una moral falsamente permisiva o antiautoritaria, consistente en criar niños mimados y aceptar todos sus caprichos e imposiciones, como ocurre hoy con frecuencia en la sociedad de consumo; de ahí que escribiera: «¿Sabe usted cuál es el medio más seguro para hacer desgraciado a su hijo? Es el de acostumbrarlo a obtenerlo todo» (33). No se trata tampoco de anular los instintos espontáneos del niño y recurrir a procedimientos represivos. El método apropiado es el de fomentar la dimensión ética y social dada en la misma naturaleza humana, un proceso educativo cuyos frutos equivalen a lo que Rousseau denominaba una *seconde naissance*. Lo mismo que Rousseau, Kant aboga por una pedagogía encaminada a desarrollar los atributos morales y sociales del niño, pero apoyándose menos en la naturaleza que en los dictados de la razón: «El hombre tiene que acostumbrarse desde muy temprano a someterse a las reglas de la razón» (34). Ello debe ser así porque «Todos los conceptos morales tienen su origen y su sitio en la razón totalmente *a priori*» (35). Sin negar

las buenas semillas (*Keimen zum Guten*) de la naturaleza humana, considera que éstas sólo pueden madurar y fructificar a través de la educación, una tesis que condensa en la fórmula: «Hazte más perfecto de lo que la naturaleza te ha creado» (36). La educación es el «mayor y más difícil problema al que se enfrenta el hombre», y no concluye hasta que éste está en condiciones de guiarse por sí mismo y de obrar rectamente sin necesidad de ser obligado a ello por instancias externas. Toda moral digna de este nombre es de carácter objetivo y debe medirse por su capacidad de convertirse en regla general de conducta. O dicho con las propias palabras del gran filósofo de Königsberg: «Actúa como si la máxima de tu acción tuviera que convertirse, a través de tu voluntad, en ley universal de la naturaleza» (37). No necesito subrayar la vigencia esencial que siguen teniendo las ideas pedagógicas que acabo de mencionar y su radical contraste con el tipo de educación que hoy suele impartirse en los centros docentes. Superar este estado de cosas y devolver a la Pedagogía el rango ético que le han asignado los grandes representantes del pensamiento universal es, creo, una de las tareas más importantes y urgentes a cumplir. Si deja de acometerse, todos los intentos de construir una sociedad humana y justa resultarán vanos. La importancia capital que asigno a la educación es compartida por mucha gente, como se desprende de los resultados de una encuesta sobre la crisis del mundo realizada a finales de 2007 por el *Instituto Gallup* por encargo del *World Economic Forum* de Davos. De las 61.000 personas consultadas, una mayoría del 34 por ciento respondió que la superación de esta crisis dependerá de la educación, mientras que sólo el 8 por ciento depositaba su confianza en las clases políticas. En el fondo, estos resultados no hacen más que confirmar la máxima platónica de que «La educación es el primer bien que se concede al hombre» (38).

LAS LEYES NO BASTAN

El desarrollo humano y moral de la persona no depende sólo de las enseñanzas primaria, secundaria y superior que se imparten

en los centros docentes, sino que está condicionado también, y de manera creciente, por el influjo que el entorno social, cultural y político ejerce sobre ella, tanto en la fase escolar como posescolar. Se trata de un proceso de educación (o deseducación) que se inicia en la niñez y que prosigue hasta la muerte en los lugares de trabajo, en el seno de la familia, en el ámbito de las relaciones sociales y en las horas dedicadas al ocio. Por desgracia, uno de los signos dominantes de los modelos de conducta y de vida difundidos por los medios de comunicación de masas, las agencias de publicidad, la industria del entretenimiento, los propios partidos políticos y otros grupos de presión se caracteriza por la ausencia casi total de valores éticos y por la superabundancia de banalidad, hedonismo vulgar y embrutecimiento moral. Por muchos conocimientos que el niño, el adolescente y el joven hayan adquirido durante su período de instrucción, difícilmente podrán sustraerse a la influencia nefasta de un entorno guiado no sólo pero fundamentalmente por el fetichismo consumista, el culto a Mammon, el individualismo insolidario, el principio de competencia y la lucha hobbesiana de todos contra todos. Y si a ello añadimos la dureza cada vez más implacable del *struggle for life* impuesto por el capitalismo desregulado y salvaje hoy dominante, será fácil imaginar la profunda crisis moral que atraviesa la humanidad. Adquirir plena conciencia de esta crisis sería el primer paso para superarla.

Sólo cerebros esquemáticos y formalistas pueden definir o juzgar la sociedad de acuerdo con el conglomerado de leyes vigentes en ella. Este aspecto es, sin duda, de suma importancia, pero no menos importantes son las relaciones intersubjetivas de sus respectivos miembros, de manera que, si éstas no funcionan, tampoco funcionarán aquéllas. ¿De qué sirven las leyes si no se cumplen y son burladas, pisoteadas o tergiversadas constantemente, a menudo por los propios gobernantes y magistrados encargados de velar por ellas? O como señalaba ya Jonathan Swift en su implacable ajuste de cuentas con la doble moral de su tiempo: «Quienes mejor explican, interpretan y aplican las leyes son aquellos cuyos intereses y habilidades consisten precisamente en pervertirlas, confundirlas y eludirlas» (39). Hoy como ayer podríamos preguntarnos con Rabelais: «¿Dónde está la ley, dónde

la razón, dónde lo humanitario?» (40). Pero al decir esto, no me refiero principalmente a la corrupción castigada por el Código Penal, sino a actitudes no ilegales pero recriminables como los malos modales, la falta de consideración a los demás o el egoísmo. No cabe duda de que el deterioro de la cultura convivencial y cívica no podrá ser jamás compensado por ninguna Constitución o entramado jurídico.

Lo que la sociología al uso denomina «calidad de vida» es una meta que depende en primer término de la calidad humana y de la ética del propio individuo. No tener en cuenta esta condición previa y confiarlo todo al orden formal e institucional de la sociedad significa incurrir en un *social enginnering* tan abstracto como ficticio. El Estado de derecho vigente en los países occidentales se caracteriza por una doble contradicción: la primera, que no todas las leyes son justas; y la segunda, que no son siempre respetadas. A estos dos males fundamentales se suma el carácter ferozmente competitivo, agresivo o abiertamente violento de las relaciones interpersonales, laborales y sociales. No puede sorprender, por ello, que la supuesta «sociedad civil», ensalzada continuamente por los estratos dirigentes y las tribunas mediáticas a su servicio, sea en realidad un foco ininterrumpido de conflictos de toda clase, empezando por los de carácter jurídico. Baste señalar, como dato de referencia, lo que ocurre en España, donde los pleitos judiciales crecieron, de 1994 a 2006, en un 43 por ciento (41). Si éstos son cada vez más numerosos, lo son también los que tienen lugar extramuros del aparato de Justicia y que, sin llegar a degenerar en delito o crimen, enturbian y emponzoñan la convivencia interhumana e impiden un desenvolvimiento armónico del organismo social. Poner fin o reducir a un mínimo inevitable este «estado de emergencia» (Walter Benjamin) es la tarea que aguarda a la conciencia ética hoy tan menospreciada como olvidada.

(1) Aristóteles, *Política*, libro IV, cap. IX
(2) Céline, *Voyage au bout de la nuit*, p. 108
(3) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, tomo op. cit., p. 106
(4) Fichte, *Werke*, tomo I, p. 237
(5) Kant, *Werke*, tomo VIII, p. 586
(6) Rousseau, «Du contrat social», en *Oeuvres choisies*, p. 269
(7) Ibid., p. 271
(8) John Stuart Mill, *Essential Works*, p. 320
(9) Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, p. 556
(10) Hegel, «Grundlinien der Philosophie des Rechts», en *Werke*, tomo VII, p. 223
(11) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, tomo I, p. 156
(12) Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, p. 723
(13) Ibid., p. 715
(14) Fichte, *Werke*, tomo II, p. 234
(15) Kropotkin, *La conquista del pan*, p. 131, Barcelona 1971
(16) Thomas Paine, *Rights of Man*, p. 183
(17) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, tomo I, p. 164
(18) Georges Sand, *Lettres d'un voyageur*, p. 173, París 1971
(19) Abbé Lamennais, *Paroles d'un croyant*, p. 23 y 63, La Haya 1834
(20) James Madison, en *The Federalist*, p. 59, Cleveland 1961
(21) Karl Polanyi, *Ökonomie und Gesellschaft*, p. 134, Francfort 1979
(22) Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, p. 109, México, D.F. 1967
(23) Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique*, tomo I, p. 313, París 1827
(24) Benedetto Croce, *Filosofia della pratica*, p. 309, Bari 1909
(25) Adam Smith, *The Wealth of Nations*, p. 181
(26) Carlyle, *Selected Writings*, p. 277
(27) Albert Camus, *Carnets*, p. 72
(28) Nicolas de Cusa, *De docta ignorantia*, cap. 21
(29) Walter Lippmann, *The Good Society*, p. 367, Atlanta 1943
(30) *Misión Abierta*, abril 1985, Madrid
(31) Heleno Saña, *Cultura proletaria*, p. 65
(32) Robert Owen, *Report of the County of Lanark. A New View of Society*, p. 176 Middlesex 1969
(33) Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, p. 103
(34) Kant, *Werke*, tomo XII, p. 698

(35) Ibid., tomo VII, p. 251
(36) Ibid., tomo VIII, p. 552
(37) Ibid., tomo VII, p. 189
(38) Platón, *Nomoi,* 644ab
(39) Jonathan Swift, *Gulliver's Travels,* p. 159, Nueva York 1961
(40) Rabelais, *Gargantua,* p. 255, París 1972
(41) Véase *Éxodo* núm. 92, Madrid febrero de 2008

XVI. LA VIDA Y LA MUERTE

EL APRENDIZAJE DE MORIR

La vida es irrevocable finitud y, por ello, desde su misma aparición, pérdida paulatina de lo que somos. En este sentido, tiene razón Heidegger al definir al *Dasein* (ser-ahí) como «ser-hacia-la muerte». Pero este proceso negativo sólo es posible desde la anterior positividad de nuestra existencia, lo que el autor del *Ser y tiempo* no se molesta en tener en cuenta. La muerte pertenece a la vida, es un desenlace inevitable que el sujeto conoce de antemano, aunque instintivamente tienda a ahuyentarlo de su conciencia. Y si una parte de la filosofía moderna lo ha convertido en el propio eje de la existencia, es porque se ha alejado de las raíces antropológicas del ser humano y construido un mundo artificial en el que no cabe sitio para la muerte. Sócrates nos enseña, después de beber la cicuta, cómo se muere dignamente. O como declara en el *Fedón* de Platón: «Sin que los demás lo hayan advertido, el hombre que se ha ocupado seriamente de la Filosofía no ha hecho otra cosa que prepararse para la muerte» (1).

El miedo a la muerte es un sentimiento natural, pero cada época y cada civilización lo vive de manera distinta. El hombre ha tenido siempre una concepción no sólo sobre la vida sino también sobre la muerte, y la idea que se hace de ella depende en gran parte del sistema de valores dominante en cada respectivo estadio histórico.

Ello explica que la idea que el cristiano tiene de la muerte sea muy distinta o diametralmente opuesta a la del hindú, el budista o el musulmán. Si para el cristiano de la Edad Media el *memento mori* constituía un acontecimiento metafísico vinculado a lo que pueda ocurrir tras ella, para el hombre moderno, religiosamente incrédulo o indiferente, significa simple extinción física. Pero ello no quiere decir en modo alguno que la destrascendencialización de la muerte disminuya el miedo ante ella; al contrario, ya que el *exitus* es considerado como el paso a la nada. Desde la perspectiva fundamentalmente hedonista del mundo de hoy, la muerte es experimentada ante todo como *point of no return* (etapa final) de una vida cuyo único sentido ha sido el de la felicidad alcanzada aquí y ahora. Es por lo demás lógico que una época que ha dejado de creer en la inmortalidad del alma o en cualquier otro tipo de trascendencia quiera prolongar el plazo de vida que el destino nos ha concedido. En líneas generales, puede decirse que cuanto más avanza la civilización, más difícil le resulta al hombre aceptar su finitud. Ello se debe no sólo al apego a la ideología del *carpe diem* a toda costa, sino a la *Naturentfremdung* (alejamiento de la naturaleza), un fenómeno que forma parte del proceso de alienación del hombre moderno.

Sumidos de continuo en nuestro ajetreo cotidiano, tendemos a olvidar que lo que llamamos nuestra vida es en realidad una vida que nos ha sido concedida o prestada para un plazo determinado y que, una vez concluido éste, tenemos que devolverla a quien nos la otorgó, llamémosle «Dios», «naturaleza», «azar», «Providencia» o «destino». Nuestro plazo de vida no es, en todo caso, prorrogable. No somos una máquina que se puede reparar y poner una y otra vez en movimiento, sino criaturas frágiles destinadas a quedar un día inmovilizadas para siempre. Si recuerdo estas verdades de Perogrullo, es porque la soberbia del hombre moderno ha deformado también su visión de la vida y de la muerte, haciéndole creer que el progreso técnico y científico le permitirá contrarrestar o eludir el curso natural de las cosas y sustituirlo por un orden artificial fabricado a su gusto en los laboratorios químicos y en los quirófanos. Frente a estos delirios fáusticos, no cabe otra actitud que la de intentar morir con la misma dignidad con la que hemos

procurado afrontar los desafíos y reveses de la vida. También, y especialmente en este aspecto crucial de nuestro paso por la tierra, deberíamos guiarnos por la virtud antigua de la mesura. Más que esperar con horror la hora postrera, lo justo y apropiado sería mostrar nuestra gratitud por haber sido arrancados de la nada y adquirido forma humana. Es el último acto de humildad que nuestra conciencia ética nos exige.

Lo mismo que la vida, la muerte está vinculada intrínsecamente a los otros, ya que tiene una dimensión transpersonal que rebasa el área escueta del yo, y que no es otra que el duelo y el dolor de quienes nos aman y nos sobreviven. La muerte de una persona incluye, en efecto, el desconsuelo de quienes han compartido su vida. En realidad, la muerte les afecta más a ellos que a la propia víctima. Eso explica que toda persona no corrompida por el egoísmo tema menos el fin de su propia existencia que la de quienes ama. El hombre está más preparado para morir él mismo que para afrontar la muerte de sus seres queridos: esposa, hijos, nietos, amigos entrañables. El miedo al desenlace final tiene, pues, una doble dimensión: el miedo a morir y el miedo a dejar solos y sin nuestra compañía a los seres queridos que siguen en vida. Para éstos, los difuntos siguen estando presentes en forma de recuerdo y nostalgia, lo que explica que sigan dialogando con ellos. En las religiones primitivas y antiguas, esta vinculación con los muertos era todavía más profunda y duradera que la de hoy. Es ante todo la pérdida de algún ser querido lo que más radicalmente confirma la dimensión de otredad o alteridad inherente a la condición humana y lo que más inequívocamente pone al descubierto el carácter reduccionista y unilateral de todas las teorías individualistas. ¿De qué nos sirve el yo que hemos cultivado como el máximo bien cuando las personas con las que hemos compartido nuestra vida nos dejan solos para siempre? En el mejor de los casos, para cobrar conciencia de que lo más profundo e importante de nuestro paso por la tierra son nuestros prójimos, no nosotros mismos.

La extinción física de nuestro ser no es tampoco el acontecimiento supremo de nuestra identidad humana y de nuestro paso por la tierra, como demuestra el hecho de que, en situaciones límite, estemos dispuestos a dar nuestra vida por la de los demás.

Ello quiere decir que el sentimiento más profundo de nuestro ser es, en última instancia, el amor a los demás, no el amor a nosootros mismos. Y ello reza no sólo para nuestro entorno íntimo, sino que es aplicable también a quienes han sacrificado su vida por amor a un ideal superior. No otra cosa nos dice Hans Jonas: «La ofrenda de la propia vida para la salvación de otros, para la patria o para la causa de la humanidad es una opción a favor del ser, y no del no-ser» (2). Cuando Heidegger define al hombre como «ser-hacia-la-muerte», deja completamente de lado el contexto metapersonal que estamos describiendo. Su concepción de la muerte es solipsista, hipersubjetivista y reduccionista, corresponde a la *Gefühlsarmut* (pobreza de sentimientos) que caracteriza su obra. No piensa más que en sí mismo, en el sujeto personal; de ahí que, a la inversa de Epicuro, que entendía la muerte como lo más ajeno a nosotros, la eleve a acontecimiento supremo de nuestra existencia. Pero tampoco Epicuro tenía razón, o sólo en sentido estrictamente físico, ya que la experiencia tanática incluye la idea que nos hacemos de ella ya en plena vida. Como señala con razón el filósofo Eugen Fink: «Comprendemos nuestra propia muerte no cuando nos morimos realmente, sino en y durante la vida» (3). Pero ya el mismo Sócrates se preguntaba si la muerte no es en realidad la vida, y viceversa, si ésta no es la muerte, como señala Platón en su *Fedón*.

VIDA ANIMAL Y VIDA ESPIRITUAL

La vida por sí sola, como fenómeno biológico, no es el máximo bien, el bien por excelencia, como suele afirmar el pensamiento banal o materialista en sus múltiples manifestaciones. , De más trascendencia es el sentido que le demos a través de nuestros actos. Ello quiere decir que el valor de la vida depende del sistema de valores que elijamos como modelo de conducta. No necesito subrayar que la mayor parte de los hombres aman la vida por la vida, como bien o valor en sí; la aman tan integral e irreversiblemente que, para conservarla, están dispuestos a renunciar incluso a su dignidad personal y a supeditarla a toda clase de

humillaciones y vejaciones. En este sentido, tenía razón Spinoza al afirmar que el instinto más profundo de la criatura humana es el de autopreservación. Los estoicos van más lejos al situar el libre albedrío o autonomía personal por encima de la propia vida. Por eso, preconizan el suicidio o autoliquidación como recurso último para no sucumbir a la esclavitud y otras circunstancias adversas. Ésta es la muerte espiritual, basada en valores y modos de pensar que nada tienen que ver con la vida como proceso fisiológico.

El hombre tiene a menudo motivos más que sobrados para poner fin a su vida. Ello ocurre cuando se ha convertido en un suplicio, como ocurre sobre todo cuando se ha perdido a los seres queridos. Sin ellos, la vida pasa a ser una antesala de la muerte. Lejos de ser una manifestación del instinto tanático, el suicidio es la expresión *modo negativo* del amor a la vida. Como ha subrayado Emmanuel Lévinas: «Pero el carácter trágico del suicidio testimonia el carácter radical del amor a la vida» (4). Siguiendo a los antiguos, Montaigne escribe en este contexto «*qu'il est heure de mourir lorsqu'il il y a plus de mal que de bien à vivre*», añadiendo que seguir sometiéndose a los tormentos de la vida significa «atentar contra las leyes mismas de la naturaleza» (5). Montaigne tiene razón, pero también la tenía Hermann Hesse cuando en su gran novela *El lobo estepario* defendía la tesis contraria: «Cada uno sabe muy bien, en algún rincón de su alma, que el suicidio es ciertamente una salida, pero una salida de urgencia bastante mezquina e ilegítima, ya que en el fondo es más noble y hermoso dejarse vencer y ejecutar por la vida misma que por propia mano». Por lo que a mí respecta, sigo pensando lo mismo que lo que pensaba hace ahora muchos años, como dejé escrito en un libro autobiográfico del que me permito reproducir excepcionalmente algunos pasajes: «Creo que el suicidio sólo es moralmente lícito cuando no tenemos absolutamente a nadie a nuestro lado; cuando hemos llegado al límite supremo de la soledad; cuando nuestra existencia no despierta ya el afecto y el calor de una sola persona. Pero mientras exista alguien que conceda valor a nuestra presencia, no tenemos derecho a marcharnos. Nuestra vida no nos pertenece exclusivamente. Es también propiedad de los seres que han creído en nosotros y nos han dado por ello parte de su propia vida. Permanecer aquí

en la tierra es una manera de devolverles lo que ellos nos han ofrendado a lo largo de los años» (6).

Albert Camus ha llegado a escribir que «El único problema filosófico realmente serio es el del suicidio» (7). Uno no necesita compartir enteramente esta tajante afirmación para reconocer que, para determinadas personas, el problema del suicidio es, en efecto, el problema por antonomasia. Esto explica el elevado número de ellas que pone voluntariamente fin a su vida, aproximadamente diez millones al año en todo el orbe. Son las personas que viven la muerte en plena vida, que desde su niñez están condenadas a renunciar de antemano a todo lo que la vida contiene de bello y gratificante, y de las que Céline escribía: «La mayoría de las personas no mueren más que en el último momento; pero otras empiezan a morir veinte años antes, o quizá más: son los desgraciados de la tierra» (8). Pero al margen de que pongan voluntariamente fin a su vida o decidan continuar viviendo, es infinito el número de seres para quienes la vida es mil veces peor que la muerte. Algo parecido quería expresar Kivitov, uno de los personajes de la novela *Los endemoniados* de Dostoievski, que tan profundamente meditó sobre esta problemática: «El hombre no ha hecho otra cosa que concebir un Dios para poder vivir y no tener que matarse. En esto estriba hasta hoy toda la historia universal». Y si no se suicidan más personas, es casi siempre por miedo, como confesaba George Sand en una de sus cartas: «En cuanto a mí, te digo que, si no me mato, es sólo porque soy cobarde» (9). Influenciado profundamente por la filosofía india del nirvana y partiendo de su concepción sombría de la existencia, Schopenhauer veía en la muerte no una tragedia, sino «la gran oportunidad de dejar de ser» (10). De manera parecida, Schelling entendía la muerte como «positiva» y como «la última y absoluta liberación» (11). Pero ya Sócrates exclama ante los jueces del Areópago que le han condenado a muerte: «Yo estoy seguro de que el morir, desde luego, y verme libre de los cuidados de la vida, era lo mejor que podía sucederme» (12). Y en *Fedón* interpreta la muerte como «liberación», esto es, como separación del alma y el cuerpo. La muerte es liberación por partida doble: en primer lugar, porque nos libera de las molestias del cuerpo; y

en segundo, porque sólo tras la muerte estamos en condiciones de alcanzar la *kátharsis* (purificación), y a partir de ahí, el conocimiento verdadero, condición previa para llegar a la verdad, meta suprema del filósofo; de ahí que quien tema a la muerte no es *philósophos* (amante del conocimiento) sino *philómatos* (amante del cuerpo) (13).

La única forma coherente de enfrentarse al desafío existencial de la muerte es la de aceptar que ella es inherente a nuestra condición. O como decía Heráclito anticipando a Heidegger: «El nombre de la vida es vida, pero su obra es la muerte», *ergón de thánatos.* Ésta es también la actitud del hombre no cegado por el afán irracional de prolongar como sea su plazo de vida. Significa reconocer nuestros límites y nuestra radical contingencia. Quien así piense aceptará sin traumas el retorno al seno de la madre naturaleza. Es ella misma la que nos muestra el camino a seguir. O como anotaba Anais Nin en sus *Diarios*: «*La sérénité vient d'une acceptation de la mort*» (14). Si la naturaleza nos hace sufrir tanto y nos confronta desde edad temprana con el mal, la enfermedad, el dolor y la arbitrariedad, es para que nos vayamos preparando sin amargura para la hora de la despedida. Con la llegada de este momento, comienza el retorno a nuestra morada natural, que es el no-ser, la nada, el silencio y la ausencia. Tener conciencia de lo que es la vida significa no perder nunca de vista que no somos más que huéspedes provisionales del planeta y viajeros condenados a llegar un día a la estación término. Si acertamos a mirar la muerte desde esta perspectiva cósmica, no nos dejaremos tampoco agobiar por el temor de que nuestro plazo de vida concluya, y aceptaremos sin pesar el hecho de que no somos inmortales como los dioses y que nuestro irrevocable destino es el de regresar a nuestro lugar de origen.

A partir de cierta edad, la vida no es en realidad más que una despedida paulatina de lo que hemos sido, un adiós callado a nuestra estancia en la tierra. Pero también cuando se acepta serenamente la irreversibilidad de la muerte, nuestros sentidos se rebelan instintivamente contra el tránsito del ser al no-ser; de ahí la melancolía que se apodera del hombre al acercarse a la edad en la que suele consumarse la muerte. No sabemos previamente

cuándo la hora postrera llamará a nuestra puerta, pero a partir de una edad determinada, la sentimos venir. Esta fase declinante de nuestra estancia en la tierra nos introduce a una nueva realidad de nuestra identidad humana, cualitativamente muy distinta de la que experimentamos en la fase todavía distante de la muerte. Nuestro último ciclo biográfico se caracteriza por su carácter meditativo, que es la forma que el hombre elige para ir aceptando lo irreversible y prepararse para la hora final; de ahí su índole melancólica, como todos los adioses definitivos. O dicho con el laconismo de Augusto Strinberg: «La vida fluye, la vejez se acerca. Fuera, primavera; dentro, otoño» (15). El ajetreo y la dispersión dan paso al recogimiento íntimo; el diálogo con los demás, al diálogo consigo mismo; la extroversión a la introversión. Nuestro horizonte vital pierde en extensión y gana en profundidad. Lo que más nos ocupa ya no es el hacer, sino el ser. Estamos todavía aquí, pero nos vamos marchando lenta y silenciosamente. Nos despedimos de los demás sin que ellos lo sepan, pero también y ante todo de nosotros mismos, de lo que hemos sido y de lo que en parte todavía somos; asimismo, de lo que hubiéramos querido ser y nunca fuimos. En esta fase postrera, se hallaba mi entrañable amigo Juan Fernández Figueroa cuando, poco antes del cierre definitivo de la revista *Índice*, me escribió los siguientes párrafos que no resisto a reproducir aquí porque son un compendio insuperable (y muy socrático) de lo que estoy intentando expresar en este capítulo de mi libro: «Resulta que un hombre se prepara para la muerte desde que nace, adoctrinándose acerca de ella. No llega de improviso, es vieja compañera. Simplemente dice: 'Estoy aquí. Soy tú. Me llevabas contigo. Tu vida era la mía'. ¿Qué hacer? Sobrevivirse, ya que revivir —a mi edad y en mi tesitura— es imposible, a la vez que indeseable. Y sin embargo, Heleno, hay que vivir cada día como si no hubiéramos de morir nunca».

PASIÓN DE VIDA

Al margen de su secuencia final y de lo que nos aguarda tras ella, la vida posee un valor intrínseco y *per se*; por ello, debemos salir

en su defensa cuando sea atropellada y vejada, como ocurre hoy a nivel planetario y a todas horas, sin preguntarnos si ello nos va a acercar o no a lo que los cristianos llaman «Reino de los cielos», una incógnita que, por lo demás, nadie puede descifrar, tampoco el más fervoroso de los creyentes. Lo único que podemos saber de verdad es lo que significa la vida que se nos ha otorgado y que, entendida en su más radical acepción, es pasión de vida, que es lo mismo que si hubiera dicho pasión de amor, pasión de fraternidad, pasión de paz y pasión de misericordia para los que sufren hambre y sed de justicia. Yerran quienes creen que amar es amar únicamente el goce. Ello no es necesariamente reprobable, o sólo reprobable cuando se convierte en finalidad exclusiva y degenera en ideología hedonista. Pero amar es sobre todo amar la justicia y el bien, lo que exige automáticamente rechazar todo lo que atente contra estos valores. Diré más, diré que sólo los que aman de verdad la vida y sienten con toda la fuerza de sus entrañas lo que ésta significa, están en condiciones de comprender también lo que significa su negación, esto es, la maldad, la injusticia y otras formas de alienación. Y añadiré que, si muchas personas no defienden con el suficiente vigor los valores de la vida, es porque carecen interiormente de ella, porque están muertos o medio muertos por dentro. No puedo creer, en todo caso, que la frialdad de espíritu, la tibieza de corazón y la falta de pasión y de grandes sentimientos sean la expresión de vida verdadera y auténtica. Pienso, por el contrario, que son estigmas psicosomáticos que nos alejan de ella y nos conducen al egoísmo, a la insensibilidad, a la inhibición social, al individualismo posesivo y a lo que Ernst Bloch llamó «la ideología del cálculo». La frialdad, que es el rasgo central de la sociedad de consumo en la que estamos inmersos, sirve para fabricar burócratas inhumanos, hombres de negocios sin escrúpulos y políticos ambiciosos, pero no para crear hombres de bien. No hay que calcular nada, y menos nuestra conducta humana, pues, a partir del momento en que empezamos a calcular, todo está ya perdido, ya que al final no acabamos más que pensando en la rentabilidad de nuestros actos, que es la enfermedad más extendida y corriente de nuestro tiempo.

Pero cuidado con eso de hablar del amor a la vida, de la afirma-

ción de la vida como valor absoluto, porque podría ocurrir que se confundiera con aquella *Lebensphilosophie* (filosofía vital) engendrada en el siglo XIX por ciertas corrientes irracionales del pensamiento alemán como reacción al racionalismo esquemático de la Ilustración —especialmente la francesa—, una filosofía que era una mezcla confusa de Malthus, Darwin y el espíritu fáustico; una versión exaltada del individualismo burgués y que sólo entendía por vida lo fuerte, lo sano y lo hermoso y que, por ello, culminó en el culto nietzscheano al superhombre y a la voluntad de poder, en la apología futurista de la guerra (Marinetti) y, finalmente, en la barbarie nazi, en el racismo bestial y en la eugenesia nauseabunda del III Reich. Pero lo que estas corrientes de pensamiento sublimaban como la expresión más alta de la especie humana no era en realidad otra cosa que destrucción, nihilismo y biologicismo vandálico, por mucho que hablasen de valores superiores y de amor a la vida.

Nosotros entendemos por vida toda la Creación, y pensamos que amar la vida es también amar a los débiles, a los enfermos y a todos los que están privados de ella, y avergonzarse incluso de la vida más o menos pletórica y colmada que uno pueda disfrutar, aunque sea por pudor y delicadeza, y hasta pedirles perdón en silencio por haber tenido más suerte que ellos. Todo en la Creación tiene su puesto, su sentido, su justificación y su valor. Por eso, Francisco de Asís apartaba del camino las hormigas para que no fueran pisadas por los viandantes y, por eso, Albert Schweitzer se fue a curar leprosos en Lambarene. Eso es pasión de vida: desvelarse y desvivirse por los que nos necesitan y no pueden valerse por sí mismos.

LA MUERTE COLECTIVA

La experiencia de la muerte, como la de la vida misma, rebasa el ámbito personal e interpersonal, y posee una dimensión colectiva, término con el que designo la muerte de individuos y grupos humanos que viven lejos de nosotros y con los que, por ello, no hemos tenido ninguna relación directa. Al hablar de la muerte

colectiva, no me refiero tampoco a la que es dictada por las leyes de la naturaleza, sino a la que el hombre mismo desencadena en forma de guerras y conmociones sociales de carácter violento, pero también a la que es causada por la carencia de bienes subsistenciales, como ocurre hoy con las 60.000 personas que, según datos de la FAO, mueren diariamente de inanición o con cada uno de los niños que cada 20 segundos perecen víctimas de enfermedades provocadas por la falta de agua, como recordaba en un conmovedor artículo el Secretario General de las Naciones Unidas, Ban Ki Moon (16). Reflexionar a fondo sobre el fenómeno de la muerte incluye tener en cuenta a los desafortunados que son despojados prematuramente de su vida a causa de la injusticia y la irresponsabilidad imperantes en el mundo; de ahí que plantearse con todas las consecuencias el problema de la muerte signifique ansiar un orden mundial en el que no exista otro tipo de muerte que el que decreta la naturaleza. Rehuir este enfoque transpersonal y transinterpersonal constituye, a mi modo de ver, un acto de imperdonable egolatría. Nuestra época dispone de los suficientes medios técnicos, productivos y financieros para satisfacer las necesidades materiales de toda la población mundial, pero en vez de cumplir con este imperativo moral ineludible, prefiere fabricar toda clase de productos superfluos o letales, empezando por el billón de dólares anuales que destina a la producción de armamento y a otros gastos militares. A la cabeza de este despilfarro de recursos materiales está EE.UU. Valgan como ejemplo los dos billones de euros que, según cálculos del premio Nobel de Economía Joseph E. Stiglitz, ha tenido que desembolsar para financiar la guerra contra Irak, a los que deben añadirse los dos billones que ha costado a otros países (17). La situación cada vez más angustiosa y desolada de la humanidad doliente es un grito de auxilio permanente, también cuando nos llega en forma de silencio; desoírlo constituye una omisión imperdonable y una prueba incontrovertible de nuestro proceso de desensibilización y deshumanización. Nosotros, los occidentales, estamos desde hace siglos en deuda con los parias de la tierra, a los que, abusando de nuestra fuerza, hemos oprimido y saqueado sin cesar, sea por medio de las armas o del intercambio comercial injusto. Nuestra

obligación es la de ir devolviéndoles todo lo que les hemos quitado y seguimos quitando. Mientras no contribuyamos a poner fin a este escándalo humano y moral, no tenemos derecho a hablar de progreso y a sentirnos satisfechos de nosotros mismos. Platón ha dejado escrito que la calidad moral de una persona o comunidad debe medirse ante todo por la actitud que adopta frente a los débiles y desamparados (18). Su conclusión es terminante: quien o quienes se valen de su rango social superior para humillar y hacer daño a los que se encuentran debajo no hacen más que revelar su índole ruin; una tesis que hoy tiene la misma vigencia que cuando fue formulada.

La muerte no es nunca abstracta, tampoco la que no nos afecta personalmente y de la que nos enteramos por las noticias difundidas por los medios de comunicación. Para los afectados, es tan concreta como la propia o la de nuestros seres más próximos. Creo, por ello, que el valor de una época histórica o de una civilización debe medirse por los esfuerzos que realiza para erradicar todo tipo de muerte causado por el belicismo, la injusticia social, la codicia material, el afán de poder, el fanatismo religioso o ideológico, el racismo y otras patologías y estados de alienación engendrados por todo modelo de sociedad y de convivencia que haya roto con las reglas éticas más elementales, la primera de las cuales es la de respetar la vida ajena tanto o más que la propia. Por no atenerse a esta regla de conducta, nuestra civilización está determinada menos por el principio *Eros* que por el de *Thánatos*, como oculta el sistema para no tener que admitir su índole irracional e inhumana.

(1) Platón, *Phaidon*, 63d
(2) Hans Jonas, *Das prinzip Verantwortung*, p. 97
(3) Eugen Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, p. 145, Freiburgo 1979
(4) Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, p. 123
(5) Montaigne, *Essais*, tomo I, p. 276
(6) Heleno Saña, *Crónica de una ausencia*, p. 33, Madrid 1987
(7) Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 15, París 1972
(8) Céline, *Voyage au bout de la nuit*, p. 53
(9) George Sand, *Lettres d'un voyageur*, p. 149,
(10) Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, tomo II, p. 595
(11) Schelling, *Ausgewählte Werke*, tomo VIII, p. 655, Darmstadt 1967
(12) Platón, *Apología*, 41d
(13) Platón, *Phaidon*, 68c
(14) Anais Nin, *Journal*, tomo III, p. 22
(15) Augusto Strindberg, *Inferno*, p. 114, Berlín 1919
(16) «*Quenching a Global Thirst*», en *Herald Tribune*, 22-23 de marzo de 2008
(17) EL PAIS, Madrid, 13 de marzo de 2008
(18) Platón, *Nomoi*, 777d

XVII. EL SENTIDO DEL BIEN

LA PRUEBA

Elegir la bondad como norma de conducta es, a mi parecer, lo único que puede consolarnos de las miserias de este mundo, armarnos de fuerza interior para afrontar los reveses que el destino nos asigna y darnos el sentimiento de que nuestra vida no está desprovista de sentido. O como nos dice Calderón en *La vida es sueño*: «Mas sea verdad o sueño/obrar bien es lo que importa». O para ceder la palabra a Francisco de Asís: «La suma sabiduría es obrar siempre bien». Es naturalmente también lo que guía los pasos de Don Quijote, como Unamuno sintetizará en su obra sobre él y su escudero: «Es lo que hay que ser en el mundo, señor mío, bueno a secas, bueno sin adjetivos ni teologías, ni aditamento alguno, bueno y no más que bueno». Es la máxima a que se atuvo Fermín Salvochea, un santo anarquista amigo del príncipe Kropotkin que, en su calidad de alcalde de Cádiz, intentó llevar en el último tercio del siglo XIX sus ideas manumisoras a la práctica. Detenido varias veces por la Justicia, un juez le preguntó un día cuál era la religión que profesaba, a lo que respondió: «Hacer el bien». Al pronunciar estas sencillas palabras, el noble ácrata andaluz no era quizá consciente de que estaba sintetizando con ellas la esencia y los fundamentos de lo que significa y puede ser la elección de la

conducta ética como principio y norma de nuestra estancia en la tierra.

Pero dicho esto, me apresuro a añadir que dar este paso es todo lo contrario de un sendero de rosas. Ya el hecho de verse confrontado sin cesar con la injusticia y otras formas del mal se convierte inevitablemente en una fuente de sufrimiento interno y, a menudo, de desolación. «*Les âmes profondes ne peuvent être sans mélancolie*», anotaba con plena razón Léon Bloy en su *Journal* (1). El dolor pertenece intrínsecamente a la naturaleza humana, y no hay, por ello, ningún motivo para avergonzarse de él. Como nos recuerda Pascal: «No es vergonzoso que el hombre sucumba al dolor; lo único vergonzoso —añade— es que sucumba al placer» (2). Y cuando su origen es el amor a los demás, pasa a ser un signo de nobleza. A este estado de ánimo pertenece el sentimiento de soledad que con frecuencia se apodera de quienes se entregan a una tarea altruista. Esta experiencia puede llegar a convertirse en una larga marcha a través del desierto, o en la «noche oscura del alma» tan familiar a San Juan de la Cruz. No se trata de una soledad física sino interior; de ahí que la mayoría de las veces surge cuando, mezclados con los demás, somos testigos directos de su embrutecimiento moral, de su deshumanización o de sus incontables ejercicios de vanidad. Eso explica que los santos, los místicos, los bienhechores de la humanidad, las almas sensibles y los espíritus superiores hayan sentido a menudo la necesidad de apartarse del mundo y retirarse a una celda o a un lugar recóndito adonde no les lleguen las voces inoportunas y ruidosas de la multitud. O como escribía Sénancour, también un alma solitaria e incomprendida: «Son las decepciones de la vida las que nos comprimen y obligan a replegarnos en nosotros mismos» (3). No, no es siempre fácil asistir al espectáculo raramente edificante del mundo y entregarse a la vida espiritual que uno lleva dentro en medio de la que encontramos fuera, compuesta, las más de las veces, de individuos sin otra preocupación y otra meta que la de organizar lo más rentablemente posible su ego personal. Pero es precisamente la tristeza que nos invade por este estado de cosas la que despierta en nosotros el deseo de no parecernos a los demás y la nostalgia de que un día aprendan a ser mejores de lo que ahora

son. Mas esta esperanza no basta siempre para mantener en pie la fe que nos alienta, amenazada de continuo por el temor de ceder a nuestras flaquezas y al instinto de comodidad que, en mayor o menor medida, todos llevamos dentro.

Por lo demás, quien no conoce la experiencia de la adversidad y está acostumbrado desde niño a vivir placenteramente y sin grandes conflictos y desafíos existenciales, corre siempre el riesgo de convertirse en un señorito satisfecho, un modo de ser que, en general, conduce directamente al egoísmo. El dolor puede ciertamente degenerar en resentimiento, envidia y afán de desquite, pero puede contribuir también a formar nuestro carácter y a darnos una madurez humana que el niño mimado desconoce. *Páthei máthos* (Aprende sufriendo), aconsejaba ya Esquilo. Si es humano rehuir el dolor, lo es todavía más aceptarlo como una oportunidad que el destino nos concede para que aprendamos a liberarnos de nuestra proclividad a la ligereza y a la superficialidad, y sumergirnos en las honduras de nuestro ser, allí donde habitan la verdad y el bien. Lo que el Renacimiento llamaba *homme complète* o Marx «hombre total» incluye todo lo que el destino nos concede, pero es también inseparable de todo lo que nos niega, y constituye un dualismo nunca superado de gratificación y renuncia.

De ahí que lo primero que el hombre consagrado al bien tiene que aprender es a no dejarse vencer por el desaliento. Sin este fondo de resistencia interior, carecerá de un fundamento sólido para afrontar con serenidad y entereza los males y desventuras del mundo. Se trata de una prueba nunca concluida y siempre renovada. Ello explica las caídas y recaídas en la desmoralización, la decepción y la resignación, una experiencia común a toda forma de apostolado moral. Toda pedagogía, cosmovisión o ideología que no tenga en cuenta esta problemática corren el riesgo de buscar alivio en posiciones edificantes o en apologías totalmente alejadas de la realidad. Incluso, y precisamente, cuando nos elevamos a los ideales más nobles y puros, no podemos ignorar la proclividad humana a sucumbir a lo innoble y bajo, incluida la propia. Ser fieles a nuestros ideales es negarse a estar satisfechos de nosotros mismos cuando alrededor nuestro no vemos más que dolor e injusticia; lo demás es capitulación. No se trata sólo de

combatir nuestros bajos instintos, sino de sustraerse, en la medida de lo posible, a la influencia que sobre nosotros ejerce un entorno dominado por el egoísmo, el materialismo, la agresividad y otras formas del mal, como ocurre en general en la sociedad saturada y cínica de nuestros días.

BONDAD Y AUTORREALIZACIÓN

A pesar de los obstáculos y escollos que acabamos de señalar, no hay modo más alto y bello de autorrealización que la bondad. He vivido los suficientes años como para estar en condiciones de afirmar, sin patetismo pero con plena conciencia de lo que digo, que la vida sólo adquiere su pleno sentido cuando la vinculamos a un ideal que trascienda el área escueta y limitada de nuestro yo. Y no menos convencido estoy de que pensar sólo en sí mismo es una forma de la autonegación. Quien haya comprendido esta verdad no podrá ya optar por otra forma de ser, de obrar y de existir. Quienes rehúyen este camino se ahorrarán ciertamente muchos sinsabores, aunque morirán sin haber conocido lo que significa el intento de ser buenos. ¿Para qué hemos venido al mundo? ¿Para gozar y pasarlo bien? Sin duda, pero no sólo y principalmente para eso, sino sobre todo para dar sentido a nuestra vida. ¿Qué le queda al hombre que no consagra su vida a un menester transpersonal? A lo más, la transitoriedad de los placeres y alegrías que la suerte pueda depararle, los éxitos profesionales o sociales que pueda acumular o la vanidad satisfecha. Sin embargo, esto no son más que luces y fuegos fatuos que se apagan y no dejan más que la triste ceniza del silencio y el olvido que, en general, es el desenlace final de quienes han vivido sólo para ellos mismos. Esto significa que toda vida que transcurre al margen del bien es una vida deficitaria y malograda, por muy fecunda y positiva que haya podido ser en otros aspectos. O como nos dice Rousseau: «Lo esencial es ser buenos con la gente que uno vive» (4). Y de manera parecida, su compatriota André Gide cuando nos aconseja: «*Assumer le plus possible d'humanité*» (5). El sentido de la vida y el sentido del bien son una y la misma cosa, constituyen una

unidad cerrada. Intentar separar ambas categorías es ya alejarse de la verdad. El mayor peligro al que se enfrenta todo hombre es el de ceder a la tentación de acomodarse a la realidad y nadar a favor de la corriente; de ahí que la mayoría sucumban a ella y se conforme con el destino estándar y mediocre que la sociedad del bienestar le brinda, sin apercibirse de que este modelo de existencia es, como sabía ya Emmanuel Mounier, «la forma moderna de la nada» (6). Y los que intentan resistir a esta tentación suelen ceder a las primeras decepciones y se retiran a cultivar su jardín privado. Y para justificarse ante sí mismos y los demás, dicen: «Yo intenté hacer el bien, pero comprendí pronto que era un empeño ilusorio y vano», lo que les basta para tranquilizar su conciencia. Ésta es, más o menos, la dialéctica de quienes optan por la comodidad, y no por lo que D. H. Lawrence llamó en una de sus cartas «*the great effort towards goodness*» (7). Pienso, por lo demás, que los hombres que pasan sin grandes dudas y vacilaciones de la ilusión ética al cinismo y logran instalarse en él confortablemente y sin remordimientos, es porque carecían de verdadera fuerza espiritual. Creo, asimismo, que cuando ésta existe, no puede ser aniquilada fácilmente y convertirse en indiferencia o embrutecimiento moral.

Pero de lo que se trata es, justamente, de ser buenos, sabiendo de antemano que con ello no extirparemos el mal. Y es en esta conciencia de nuestros límites en la que radica el mérito del bien que podamos hacer.

LA DIMENSIÓN ABSURDA

Dicho todo lo que antecede, es imprescindible señalar que a una vida consagrada al bien pertenece también la disposición a aceptar sin amargura todo lo que el destino nos niega y a conformarnos con lo mucho o poco que nos conceda. Ésta es la única manera de no sucumbir a la tendencia siempre latente de la autoconmiseración, compañera inseparable del narcisismo y el autocentrismo. No comprenderemos integralmente lo que es la vida si no tenemos en cuenta su dimensión, a menudo absurda y arbitraria, y los

daños y las tragedias que por ello provoca. Por muy plena que sea la felicidad que el hombre pueda alcanzar, es todo lo contrario de un estado inalterablemente seráfico o beatífico, sino un bien que, en el mejor de los casos, la suerte nos concede provisionalmente. En este sentido, deberíamos atenernos a las enseñanzas del estoicismo y a su capacidad para aceptar la adversidad y la desgracia como parte intrínseca de la condición humana. Sin esta conciencia de nuestra radical fragilidad, estamos condenados a vivir con el miedo o la desesperación a cuestas. La clarividencia o sabiduría suprema consiste precisamente en admitir que, por encima de nuestra voluntad, están en último término los designios impenetrables e imprevisibles del azar.

El momento ético de este trasfondo existencial que estoy describiendo estriba en aprender a dominar nuestras pasiones y nuestro deseo de conseguir todo lo que nos proponemos y anhelamos. Nuestro deber es el de contribuir, en la medida de nuestras fuerzas y posibilidades, a una humanización de las condiciones de vida imperantes en la fase histórica que nos ha tocado vivir, pero sin dejar nunca de tener presente que nuestra lucha contra lo absurdo y lo injusto puede chocar con la indiferencia o la hostilidad de un número mayor o menor de nuestros semejantes. No basta, pues, con ser buenos, sino que es también necesario admitir de antemano que nuestra conducta ética no sea compartida por los demás, una aporía que sólo podremos superar movilizando nuestra resistencia interior contra el desaliento y la desmoralización. Hemos de partir, efectivamente, del supuesto de que el bien estará siempre, o casi siempre, en minoría frente al mal, lo que significa que tomar partido por él equivale a optar por el aislamiento o la marginación, y en casos extremos, con la persecución y hasta con la pérdida de la libertad e incluso de la vida, como nos enseña el testimonio de las innumerables almas excelsas que a lo largo de la historia fueron fieles hasta el final y con todas las consecuencias a sus ideales, desde los cristianos de las catacumbas a los militantes obreros modernos. Por lo demás, comparto enteramente el noble veredicto de Sartre: «Sólo los cerdos creen ganar» (8).

No necesito asegurarte, amigo lector, que el propósito de mis reflexiones críticas no es el de desalentarte, ni mucho menos el

de frustrar de antemano tu posible inclinación al bien. Su único objeto es el de que cobres conciencia de que elegir este camino presupone al mismo tiempo elegir la inseguridad de no llegar a la meta apetecida. Ocultarte o relativizar este riesgo inherente a toda conducta ética significaría por mi parte no sólo un acto de imperdonable irresponsabilidad, sino también un modo de proceder en contradicción abierta con el designio pedagógico que me ha movido a escribir las páginas que estás leyendo. Precisamente porque aspiro a convencerte de que no hay nada más hermoso que consagrar nuestra vida a un ideal excelso, tengo la obligación moral de prescindir de todo planteamiento edificante y hablarte en *román paladino*, única manera de que no te llames a engaño y que conozcas desde el primer momento los innumerables escollos y obstáculos que a lo largo de tu camino tendrás inevitablemente que afrontar. Lo demás —créeme— no es más que doctrinarismo apologético, sea en su versión religiosa o ideológica.

LA RECOMPENSA

Lo que la bondad representa no se puede medir con los criterios utilitaristas tan comunes a nuestro tiempo. Ésta es una de las razones de que sea tan incomprendida. Es una recompensa, pero una recompensa difícil de definir. En cierto modo, es lo indefinible por antonomasia. Si nosotros recurrimos a este término, es sólo en el sentido antiutilitarista que le daba Spinoza: «*Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus*» (La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma) (9). Lo que menos puede hacerse es evaluar la bondad en los términos convencionales o cuantitativos de éxito o de fracaso. Me atengo aquí a lo que Erasmo escribía en su primera confrontación con Lutero: «Sé que a menudo ocurre que el partido más numeroso vence al mejor» (10). El que se cree vencedor es casi siempre el que más ha perdido, ya que la fuerza que conduce a la victoria es en realidad el fruto de la debilidad moral. Y, a la inversa, la elección del bien se nutre de fuerza moral. Ganar o perder depende de una sola cosa: la conducta ética. Quien no elige el bien será siempre un fracasado,

por mucho que se imagine ser lo contrario y por muchos trofeos que haya acumulado, como ocurre casi siempre con esos héroes de quita y pon que las tribunas mediáticas suelen fabricar para el consumo de masas.

Hay que trazar una rigurosa línea divisoria entre los valores intrínsecos y los extrínsecos. Lo que el fetichismo publicitario reinante glorifica como éxito no es, en la mayoría de los casos, más que un producto de mercado, o lo que en términos económicos se llama «valor de cambio»; de ahí que tenga muy poco o nada que ver con su valor real. Por lo demás, es harto sabido que el éxito externo se alcanza a menudo a costa de no pocas claudicaciones y derrotas inconfesadas, que son como la sombra que se esconde tras el oropel refulgente que se exhibe en las ferias de vanidades organizadas por los triunfadores públicos y sus *managers* para ser aclamados por las masas, ya se trate de la política, el deporte, el *show- business* o la industria de la cultura. Por eso vivimos en la sociedad que Guy Débord llamó «del espectáculo», que fue también la causa de su suicidio. ¡Pobre hombre! Pero más pobres son las almas comercializadas que consideran que el *summum bonum* consiste en aparecer en las pantallas de televisión o en los titulares de los periódicos. No serán nunca la riqueza, el poder y otras conquistas materiales las que nos darán la felicidad, sino que más bien nos alejarán de ella, a menos que empleemos estos privilegios para ayudar a quienes no los poseen. «La felicidad material —escribía Tolstoi en sus *Diarios*— se obtiene sólo a costa de los demás; la felicidad espiritual, haciéndoles felices» (11); de ahí su máxima: «Humildad y búsqueda incesante de hacer el bien» (12). La recompensa consiste en sentirse embargados por la emoción cada vez que logramos ayudar, consolar o dar una alegría a alguien. O para decirlo con las bellas palabras de Albert Camus: «Cuando se ha visto una sola vez el resplandor de la dicha en el rostro de un ser querido, uno sabe que para el hombre no puede haber otra vocación que la de suscitar esta luz en los rostros que lo rodean» (13). Es la recompensa reservada a las almas generosas que viven dando más que recibiendo. Por lo demás, dar al otro una parte de nuestro ser es, en el fondo, una manera de recibirlo nosotros mismos en forma de plenitud inte-

rior. Nada de lo que damos a los demás se pierde, empezando por la alegría que nace en nuestro pecho. Es el máximo don que el destino nos concede: poder ser útiles a nuestros semejantes, un don al que el ególatra o el malo no tienen acceso. ¿Cabe mayor recompensa que la de haber sido designados para sembrar el bien?

(1) León Bloy, *Journal*, tomo II, p. 320, París 1958
(2) Pascal, *Pensées*, p 118
(3) Sénancour, *Obermann*, p. 133
(4) Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, p. 39
(5) André Gide, *Les nourritures terrestres suivi de Les Nouvelles Nourritures*, p. 25, París 1972
(6) Emmanuel Mounier, *Obras completas*, tomo III, p. 532, Salamanca 1990
(7) *Selected Letters of D.H. Lawrence*, p. 101, Nueva York 1961
(8) Sartre, *La nausée*, p. 221, París 1961
(9) Spinoza, *Ethica*, pars V, prop. XLII
(10) Erasmo, *De libero arbitrio diatribé sive collatio*, Ib3
(11) Tolstoi, *Tagebücher*, p. 469, Munich 1979
(12) Ibid., p. 321
(13) Albert Camus, *Carnets*, p. 207

EPÍLOGO

EL CAMINO A SEGUIR

Compañero lector, ¿no crees que ha llegado la hora de recuperar y reivindicar la cultura ética difamada como anacrónica e inservible por las corrientes de pensamiento que no reconocen otras opciones axiológicas que el hedonismo, el materialismo, el egoísmo, el cinismo y la satisfacción de los instintos vulgares? Si he escrito este libro, es para convencerte de ello. Para mí no existiría mayor recompensa que el de haberlo logrado. Y el primer paso del modelo de conducta que te propongo consistiría en perder el miedo a declararte partidario del bien y a desenmascarar a quienes han elegido la antimoral del *anything goes* como la única manera de ser modernos y de estar a la altura de los tiempos. No nos avergoncemos de nadar contra corriente y de proclamar a viva voz nuestra fe en los valores eternos postulados por los grandes maestros del pensamiento. Plantemos cara a la incultura moral hoy predominante y luchemos por un mundo menos innoble del que tenemos actualmente, sin preguntarnos de antemano si vamos a fracasar o a tener éxito, y ateniéndonos a la máxima que Albert Camus ejemplariza en uno de los diálogos de su obra *La peste*: Tardieu.- «Nuestras victorias serán siempre provisionales». Rieux.- «Ya lo sé, pero ello no es motivo para dejar de luchar». Y cuando os sintáis abatidos por la indiferencia, la hostilidad o

el cinismo de vuestro entorno, recordad las palabras del *Hiperión* de Hölderlin: «Lo mejor consiste en obrar fraternalmente en compañía de otros, pero cuando faltan los compañeros de lucha, es también hermoso sostenerse solos en medio de la noche».

La lucha por la verdad y por el bien tiene que ocupar el puesto de honor que tuvieron en otros tiempos menos conformistas y más idealistas que el nuestro, una tarea que sólo podremos cumplir descendiendo a las profundidades de nuestro ser y echando por la borda toda la miseria humana y moral que llevamos dentro. Sin este *de profundis* espiritual, estamos condenados a seguir siendo una reproducción mimética de los subvalores hoy triunfantes. No creo, en todo caso, que hayamos venido al mundo para acumular billetes de banco, conducir coches a toda velocidad, vociferar en los estadios de fútbol o permanecer horas y horas sentados frente a un aparato de televisión o a un ordenador. No cometamos el error de reducir la vida humana a sus manifestaciones más prosaicas y banales. Intentemos, por el contrario, con la ayuda de la «fuerza de la imaginación» y el «imperativo categórico moral» que nos legó Kant, darle su dimensión más elevada y profunda.

La parte superior de nuestra condición humana nos obliga a luchar contra la injusticia reinante. No hacerlo significa un acto de deserción frente a nosotros mismos y los demás. No hemos nacido para apartar los ojos del mal que nos rodea, sino para fijarlos en él y no olvidarlo nunca. ¿Cuándo comprenderemos que el destino del hombre es el de intentar dar a su vida la mayor altitud posible? ¿Cuándo reconoceremos que los «cantos de sirena» de la sociedad de consumo no podrán colmar nunca nuestro anhelo de plenitud? Sigamos el ejemplo de los grandes bienhechores de la humanidad. Recordemos lo que ellos hicieron y rindámosles homenaje continuando la obra que ellos iniciaron. Procuremos, en la medida de nuestras fuerzas, dejar tras nosotros un mundo más humano y justo del que encontramos al llegar a él. Siguiendo el ejemplo de Fichte: «Ya la mera contemplación del mundo tal como es, despierta en mi interior el deseo, la nostalgia, la absoluta exigencia de un mundo mejor». No dejemos abandonados a su suerte y tirados en la cuneta a los pobres y desamparados de la tierra, a los que, sin culpa alguna, no conocen otro destino que

el del sufrimiento. Acudamos a ellos, busquemos su compañía, hagámonos carne de su carne. No cometamos la mezquindad hoy tan habitual de limitar el concepto de «felicidad» al área escueta de nuestro yo y tengamos la generosidad de extenderlo a nuestros semejantes.

Lo mismo que le ocurría al *Doctor Fausto* de Goethe, en nuestro pecho habitan dos almas, como por propia experiencia tú muy bien sabes, querido lector. Una nos inclina hacia lo vulgar, fácil y cómodo; la otra hacia lo excelso y puro. Ten el valor de elegir esta segunda opción. No te arrepentirás. No te dejes influenciar ni desorientar por el egoísmo que ves a tu alrededor, ni hagas caso de los sabihondos que te dicen que lo mejor de la vida consiste en pasarlo bien y olvidarse del resto. Contéstales que conformarse con este tipo de existencia es reducirla a su dimensión más exigua y miserable. Vivir de verdad no significa quedarse recluido en la sórdida caverna descrita por Platón, sino en ir al encuentro de la inmensidad del cosmos. No renuncies a la morada interior ensalzada por San Agustín y Santa Teresa como fuente de la verdad, pero llénala con la compañía de los que llamen a tu puerta para pedirte ayuda o para ofrecerte su amistad. Compártete, sal de ti mismo, abre tu corazón y dirígete allí donde puedas ejercer el bien y contribuir a la felicidad de los otros. ¿Cuándo te pones en camino?

PREFACIO

INTRODUCCIÓN: LA PROBLEMÁTICA DE FONDO

I. LA IMPERFECCIÓN HUMANA

II. EL BIEN Y EL MAL

III. CONVIVENCIA Y CONFLICTO

IV. LA ONTOLOGIZACIÓN DE LA HISTORIA

V. CIVILIZACIÓN Y ALIENACIÓN

VI. MATERIALISMO Y HEDONISMO

Acabose de imprimir este libro por encargo de EDITORIAL ALMUZARA, en los talleres gráficos de Imprenta Kadmos el 3 de febrero de 2009, tal día del año 1893 muere Antonio Machado Álvarez, poeta y folklorista sevillano conocido con el sobrenombre de «Demófilo», padre de los extraordinarios poetas y dramaturgos Antonio y Manuel Machado Ruiz.